ANTONIO MILLÁN-PUELLES



Obras completas

II

Fundamentos de filosofía
(1955)



ASOCIACIÓN
DE FILOSOFÍA
Y CIENCIA
CONTEMPORÁNEA

RIALP

ASOCIACIÓN DE FILOSOFÍA Y CIENCIA CONTEMPORÁNEA

OBRAS COMPLETAS DE ANTONIO MILLÁN-PUELLES

Volumen II

Antonio Millán-Puelles

OBRAS COMPLETAS

Volumen II

ASOCIACIÓN DE FILOSOFÍA Y CIENCIA CONTEMPORÁNEA

EDICIONES RIALP, S.A.
MADRID

ÍNDICE

ANTONIO MILLÁN-PUELLES
OBRAS COMPLETAS

II

Fundamentos de Filosofía
(1955)

Edición a cargo de José María Barrio

Fundamentos de Filosofía
(1955)

Prólogo

Dirígese esta obra a todo aquel que, por curiosa lectura o con motivo de una especial dedicación universitaria, desee «fundamentarse» en la filosofía. Queda dicho con ello que no se trata de una simple introducción a ésta, sino de algo que, aun debiendo ajustarse a los límites de una iniciación, no se reduce a las cuestiones previas, ni se contenta con vagas generalidades. Aspira, pues, el libro a ofrecer al lector un mínimo sistema de conocimientos filosóficos, expuestos con la concreción imprescindible para que realmente puedan servir a los intereses de una formación superior.

Lograr este objetivo sin que el lector ponga, por su parte, un esfuerzo análogo al que realiza en otras disciplinas es, desde luego, imposible. Ni habría por qué aludir a este requisito, si no se diera la singular circunstancia de una frecuente propensión a concebir la filosofía como algo inefablemente exento de los esfuerzos «informativos» que otras ciencias requieren. La falta de una discreta base filosófica como elemento integrante y aun rector de lo que es, entre nosotros, la llamada «cultura general», se explica, en buena dosis, por la común ausencia de una decorosa información del contenido de la filosofía; pues no debe olvidarse que no hay formación auténtica que no repose en un sólido cimiento informativo. Y así se explican también los múltiples disfraces de lo que se podría llamar el «analfabetismo filosófico», que se reviste, como de un escudo, de un gratuito positivismo, o bien se encubre con las falsas galas de una superficial curiosidad por los confusos ecos de las «novedades» filosóficas.

Para encaminarse a una formación realmente articulada y eficaz, las enseñanzas que aquí se brindan han procurado ser, más que personalmente originales, fieles a un pensamiento depurado por una experiencia multisecular y que, lejos de haber sido excluido por las geniales improvisaciones de algunos filósofos, goza en la actualidad de una excelente salud. También se explica por la finalidad de este libro la relativa amplitud que se le ha dado, pues no cabe mostrar la significación y coherencia de las ideas filosóficas sin una cierta holgura expositiva.

A. M. P.

CAPÍTULO PRIMERO
El concepto de la filosofía

1. *La definición nominal de la filosofía*

Es una observación común la de que el verdadero conocimiento de las cosas sólo se logra con la experiencia de su frecuente trato, cuando hemos llegado a adquirir con ellas una cierta connaturalidad, por la que efectiva y propiamente se realiza su personal asimilación. Esto, que en general acontece en todo orden de asuntos, vale, de una manera especial, para la esfera de los conocimientos científicos, que son los más difíciles de conseguir. De ahí que la comprensión de la naturaleza y sentido de una ciencia sea más un resultado tardío y reflexivo —sobre la base de un previo cultivo de la misma—, que no una labor enteramente apriorística y montada al aire.

Sólo, pues, tras haber filosofado, y no de cualquier modo, sino de una manera insistente y tenaz, puede llegarse a la posesión de una idea auténtica, realmente vivida, de lo que es la filosofía. Sin embargo, tan cierto como esto es que, sin una «idea previa», todo lo modesta que se quiera, de lo que es una determinada actividad científica, se nos hace imposible acometerla, cualquiera que sea el grado o la medida en que ello se intente[1]. De ahí la conveniencia, en nuestro caso, de una inicial *aproximación* a la esencia del saber filosófico.

En general, toda definición puede verificarse de una doble manera: como definición *nominal* o como definición *real,* según se atienda, respectivamente, a la palabra o nombre con que designamos a una cosa, o a la propia y formal constitución, cuya esencia se busca, de la cosa nombrada. La definición nominal ofrece, pues, la significación de una palabra; en tanto que la definición real es expresiva de la esencia de una cosa.

Conviene, pues, que antes de elucidar la noción esencial de la filosofía, se considere aquí la significación de la palabra con la cual la nombramos. Pero la propia definición nominal es susceptible, a su vez, de dos modalidades: la *etimológica* y la *sinonímica,* según que el método de que nos valgamos para manifestar la significación de un término sea el recurso a su origen, o la aclaración por otras voces más conocidas y de pareja significación.

La definición etimológica es una especie de genealogía verbal; una cierta hermenéutica histórica de las palabras. La de la voz castellana «filosofía» no es otra que su procedencia de la latina *philosophia,* eco, a su vez, de la voz griega de análogo sonido. El término griego φιλοσοφία es un nombre abstracto, en cuya composición interviene, junto a un término derivado de una raíz que significa, en un sentido amplio, lo que en castellano «amar», un ilustre vocablo —el de σοφία—, cuyo equivalente latino es el término *sapientia,* que traducimos por «sabiduría». Filosofía es, así, etimológicamente,

el amor o tendencia a la sabiduría.

Es explicable que la voz σοφία aparezca en autores que no usaron el término compuesto. Pero el sentido de la palabra σοφία era muy amplio y comprensivo en sus orígenes. Homero la empleaba para designar, en general, toda habilidad, destreza o técnica, tales como las que poseen los artesanos, los músicos y los poetas. Herodoto llama σοφός a todo el que sobresale de los demás por la perfección y calidad de sus obras. Análogo sentido tuvo en sus comienzos el término σοφιστής, antes de revestir la significación peyorativa a que se hicieron, en buena parte, acreedores los intelectuales zaheridos por Platón[2].

Parece que fue Heráclito quien por primera vez empleó el término φιλόσοφος[3]. Hay una venerable tradición que atribuye a Pitágoras la invención del vocablo. Según esta tradición, cuyos más destacados promotores fueron, en la antigüedad, Cicerón[4] y Diógenes Laercio[5], eran llamados «sabios» cuantos se dedicaban al conocimiento de las cosas divinas y humanas y de los orígenes y causas de todos los hechos; pero Pitágoras, habiendo sido interrogado acerca de su oficio, respondió que no sabía ningún arte, sino que era, simplemente, filósofo; y comparando la vida humana a las fiestas olímpicas, a las que unos concurrían por el negocio, otros para participar en los juegos, y los menos, en fin, por el puro placer de *ver* el espectáculo, venía a concluir que sólo éstos eran los filósofos.

La autenticidad de este relato, uno de los más bellos tópicos de nuestra cultura, ha sido discutida por la moderna crítica[6]; mas la anécdota vale en cualquier caso como emblema del noble y desinteresado afán que conduce a la búsqueda del saber y que se ha conservado, durante milenios, como uno de los rasgos esenciales de la actitud filosófica.

El verbo «filosofar» (φιλοσοφεῖν) se encuentra en Herodoto, quien atribuye a Creso la siguiente frase, dirigida a Solón: «he oído que, por el placer de la *especulación* —θεωρίης εἵνεκεν— has recorrido, *filosofando* (φιλοσοφέων), muchos países»[7], Y Tucídides pone en boca de Pericles, que se dirige a los atenienses, estas otras palabras: «amamos la belleza con simplicidad y filosofamos sin timidez»[8].

La articulación más coherente de los dos elementos que entran en la voz «filosofía» —y, al propio tiempo, su más penetrante exégesis— es la que hace Platón en el «Banquete». Apoyándose en la mitología del Eros, el discípulo de Sócrates hace decir a éste, al que finge inspirado por la sacerdotisa de Mantinea, que el Amor no es un dios, sino un ser intermedio (δαίμον) entre dioses y hombres. Hijo de Poros (la abundancia) y Penia (la escasez o penuria), participa, a la vez, del opuesto carácter de sus progenitores. No es, pues, ni la opulencia misma, ni la pura miseria; ni la cabal posesión, ni la indigencia estricta y absoluta. La filosofía, por tanto, no es ignorancia ni sabiduría, sino algo que no tiene el ignorante (que ni siquiera llega a percatarse de su propia ignorancia), y de lo cual está dispensado el sabio. En rigor, la «modestia» socrática, por la que se concibe a la sabiduría como algo divino, más allá de los límites de nuestra natural capacidad, es la expresión de la filosofía como justa *medida* de la posibilidad intelectual del hombre. La ignorancia total es infrahumana; la plena e ideal sabiduría excede nuestro ser; únicamente la filosofía es natural y propiamente humana.

Esta versión de la filosofía como vislumbre de algo que no llega a alcanzarse por completo —como un remoto atisbo de la Sabiduría— es la más honda significación de la teoría platónica aludida. Trátase, pues, no de la misma sabiduría, sino tan sólo del reflejo o participación de ella, que al hombre le es posible conseguir. De tal suerte, por tanto, que lo que este saber tiene de «humano», le falta de «saber», y es así, esencialmente, una *tensión,* más que una posesión o un verdadero logro[9].

* * *

Nuestra lengua carece de una correspondencia sinonímica estricta de la palabra «filosofía». En compensación, muestra cierta abundancia de vocablos y giros relativamente afines. Como es natural, todos ellos traducen de algún modo corrientes y doctrinas filosóficas que han impregnado la literatura y el idioma usual. Por lo demás, es muy explicable que lo que ha trascendido al lenguaje común sean más bien las resonancias prácticas y las acepciones concretas, que no los contenidos puramente teóricos de esas concepciones. Por su especial influjo, merecen destacarse entre ellas el antiguo *estoicismo,* la tradición *escolástica* y, por último, la moderna corriente *positivista.*

La huella del estoicismo se advierte en nuestra lengua en los giros y términos que expresan una idea de la filosofía como actitud serena ante la vida y las vicisitudes de la existencia humana. Es un lejano eco del viejo ideal práctico del «sabio», ya formulado en Grecia y que Roma acogió con entusiasmo; idea en la cual la sabiduría, más que un sistema de especulaciones, constituye un estilo y un tono existencial. En su virtud, es filósofo sólo aquel que «sabe» conservar el dominio de sí mismo, tanto en el éxito como en el infortunio; el que mantiene imperturbable el ánimo en cualquier ocasión. «Tomar las cosas con filosofía» es una frase que se deriva de esta actitud; lo mismo que el empleo de nuestro término como sinónimo de «calma» y de «paciencia», y aun de una cierta idea, no exenta de ironía en ocasiones, de sosegada resignación y consuelo.

La tradición del escolasticismo, castiza en nuestra patria, se manifiesta con el empleo de términos tales como los de «ciencia» y «sabiduría» en su acepción puramente secular, como contradistinta del sentido y origen sobrenatural y divino de la fe y la sagrada teología. La filosofía es, así, mera sabiduría del siglo, por oposición a la teología de la fe, que se ampara en el dato revelado. Es verdaderamente notable la riqueza que tiene nuestra lengua en vocablos de origen escolástico y de la más clara e intencionada acepción metafísica. Pero la misma idea del saber filosófico, tal como esa tradición lo entiende, no es traducida siempre con el mismo acierto; en ocasiones se la designa denominando al todo por la parte, como cuando se la hace equivalente a la de «metafísica»; otras veces se atiende demasiado a las connotaciones prácticas del término y se la llega a identificar con la «prudencia», que aunque es, sin duda, un vocablo de muy ilustre abolengo en la Escuela, sólo designa una especial virtud, y aun en este sentido no se mantiene puro en nuestro idioma, sino que se halla en una cierta promiscuidad con las ya mencionadas resonancias estoicas; etc. En general, no obstante,

y como fruto y presencia de la concepción escolástica, la voz «filosofía» se toma en castellano como designativa de la suprema ciencia natural humana.

Por último, el «positivismo» ha dejado su huella en este género de sinonimias a través de la idea peyorativa, que, respecto primero de la metafísica y más tarde de la filosofía en general, estuvo en boga en el pasado siglo. Así, es frecuente utilizar el término «filosofía» para expresar todo lo que parece una «elucubración sin fundamento», una «mera abstracción» o hasta una «logomaquia». Es muy curioso el uso del plural para estas acepciones; algo parecido a lo que acontece con el término «historia». El «dejarse de historias» y el «todo eso son puras filosofías» constituyen dos dichos típicamente ejemplares.

Independiente del positivismo, aunque a veces mezclada con él, existe en castellano una acepción del término «filósofo», que significa, en general, todo hombre abstraído y, por lo mismo, despreocupado de las más inmediatas y urgentes realidades. Que no se trata siempre de una acepción despectiva, pruébalo el hecho de que con frecuencia el «sabio distraído» es objeto más bien de una benévola y complaciente hilaridad. La anécdota de Tales de Mileto, quien por ir contemplando las estrellas se precipitó en un pozo, es más risueña que moralizante.

2. *El problema de la definición real del saber filosófico*

Las anteriores consideraciones sobre el doble valor, etimológico y sinonímico, de la palabra «filosofía» tienen una innegable utilidad para la aclaración del respectivo concepto. Pero no bastan para perfilarlo íntegramente. Más bien, por el contrario, estimulan y urgen la conveniencia de una definición real. Esta definición es, sin embargo, uno de los más graves y esenciales problemas de la filosofía.

No existe una definición de la filosofía en la que todos los filósofos estén de acuerdo; cada sistema —en ocasiones, cada pensador— propone una distinta, y, por lo menos aparentemente, no es posible integrarla en un concepto armónico, superador de toda discrepancia[10]. Este es, por cierto, el inicial «escándalo» de la filosofía: la dificultad que, ya de entrada, ofrece al principiante, y que es muchas veces decisiva para el futuro de su vocación.

Hasta cierto punto es comprensible el escepticismo que este estado de cosas ocasiona. La manera más fácil —la más tosca— de proceder frente a nuestro problema es la que consiste, simplemente, en retroceder ante el obstáculo y abandonar, sin más, todo «devaneo» filosófico. Pero, en rigor, la misma dificultad, planteada con toda su agudeza, es un óptimo punto de partida para llegar a una solución satisfactoria.

Es el caso que cada una de las definiciones que se han dado de la filosofía aspira a ser tenida como la única exclusivamente válida; de la misma manera que cada sistema filosófico pretende excluir a todos los demás. El espectáculo de las pugnas filosóficas suele ser, sin embargo, contemplado de una manera harto superficial. De este modo se pierde de vista lo que debiera ser más evidente en la consideración de tales antagonismos. No existen pugnas si las diversas partes en contienda no persiguen un mismo objetivo; si,

por debajo de la colisión, no se da una esencial coincidencia sobre la cual se alzan opuestos intereses.

Nos encontramos, pues, ante un género idéntico, la filosofía, cuyas diferencias específicas discrepan entre sí en la medida en que intentan monopolizar el mismo género a que pertenecen. Para indagar lo que sea ese género no es necesario, sin embargo, recorrer toda la serie de las definiciones de la filosofía. Basta, por el contrario, asumir una perspectiva «general». Un sistema filosófico, en efecto, acusa siempre a otro de una de estas dos cosas (o de ambas a la vez): falta de completa latitud, falta de entera profundidad. De forma que un sistema filosófico surge frente a los otros para remediar uno (o los dos) de los mencionados defectos.

Aquí es, precisamente, donde cobra su íntegro sentido la diversidad de los sistemas y de las definiciones de la filosofía. Es la realidad entera lo que, como tal, pretenden abarcar las diferentes filosofías, cada una en el modo de su respectiva interpretación. De ahí la extraordinaria diversidad de los sistemas filosóficos. Si éstos se limitasen a un determinado departamento o sector de la realidad, las consideraciones que arriba se hicieron fácilmente se hubieran percibido.

Interpretaciones tan distintas y opuestas, sistemas tan apartados unos de otros, como sin duda son los filosóficos, sólo pueden chocar si todos ellos tienen por objeto el universo entero de la realidad. Conocimiento de la realidad total y radical profundidad de ese conocimiento (en la medida en que una y otra cosa son asequibles al hombre) se implican y complementan, por tanto, en la noción de la filosofía. La divulgada definición según la cual la filosofía es la ciencia de todos los seres por sus causas últimas, y que se adquiere por la luz natural de la razón, fuera de ser discutible en algún punto o matiz accidental, recoge con amplitud, en su primera parte, la fundamental coincidencia genérica de todos los sistemas y todas las definiciones de la filosofía.

* * *

Como ya etimológicamente se observó, la filosofía es búsqueda de la sabiduría. Amar a ésta es, como decía Platón, algo intermedio entre poseerla y no poseerla. De este saber que se intenta puede hablarse, por tanto, en dos sentidos. En un sentido ideal, es justamente lo mismo que se pretende poseer; lo cual no es, en rigor, filosofía, sino la propia sabiduría. En un sentido real, ese saber, en la medida en que es objeto de hallazgos, interpretaciones y logros sucesivos, va adentrándose y cumpliéndose en la misma filosofía.

La filosofía es una *participación* humana de la «sabiduría ideal». El fondo común en el que coinciden todas las definiciones y todos los sistemas de la filosofía es el objeto mismo de la sabiduría. La diversidad de las definiciones y de los sistemas afecta, pues, no a la noción última de ésta, sino tan sólo a las que intentan esquematizar el contenido de los resultados —forzosamente parciales— de su búsqueda.

Mas como quiera que la filosofía es una participación de la sabiduría, puede y debe ser definida de la misma manera en que se define su meta y prototipo ideal, con la esencial

restricción de que se trata de algo humano e *in fieri.* Esta restricción permite comprender toda la diversidad de sus logros y deficiencias. La dificultad que al principio planteábamos es perfectamente retorcible. Definir es poner límites a una cosa, delimitarla, circunscribirla. La inexistencia de *una* definición de la filosofía, unida a su mismo reverso —a saber, la pluralidad de las definiciones del saber filosófico—, demuestra justamente que tenemos que habérnoslas con un objeto que de algún modo escapa a toda definición.

La trascendencia de la filosofía a todas sus definiciones no debe ser entendida como una absoluta imposibilidad de definirla o de saber lo que es, sino como *la imposibilidad de conocerla de otro modo que no sea por referencia a la meta ideal, nunca alcanzada, que constituye la sabiduría. Dicho de otra manera: la imposibilidad de que se trata es la de circunscribir la filosofía a sus parciales realizaciones.* Y en este mismo sentido también hay que añadir que la filosofía nunca queda íntegramente satisfecha con sus resultados, y toda definición que la limite a ellos va contra su propio espíritu.

Toda definición subsume lo definido bajo algo que lo excede[11]. Definir la filosofía por sus realizaciones parciales es colocar el todo bajo la parte. Definirla por cualquier otra cosa que no sea la misma referencia a la sabiduría es desconocer su carácter de conocimiento humano supremo[12].

La filosofía es, así, una sabiduría participada, *sapientia humana*[13]. Cuando en la definición que antes se consignó anteponíamos la palabra «ciencia» a todas las demás de la fórmula, no se pretendía colocar el saber filosófico al nivel de las ciencias denominadas particulares, sino al contrario: iniciar la alusión a la sabiduría, ciencia suprema y última. De esta manera la filosofía se nos presenta como privativa del hombre, en tanto que la sabiduría es patrimonio de Dios. Y no porque la filosofía tienda a la sabiduría, sin alcanzarla, debe desplazársela del repertorio de las actividades humanas. «Es indigno del hombre —decía Aristóteles— no buscar una ciencia a la que puede aspirar»[14]. Y el mismo filósofo sostiene que, «a pesar de no ser más que hombres, no debemos limitarnos, como algunos pretenden, a los conocimientos y sentimientos exclusivamente humanos, ni reducirnos, porque seamos mortales, a una condición mortal; es menester, por el contrario, que, en lo que depende de nosotros, superemos los límites de nuestra condición mortal y nos esforcemos por vivir conforme a lo mejor que en nosotros existe»[15].

Puede darse, por tanto, esta definición de la filosofía: *sabiduría humana.* En ella lo que habría de cumplir la función del género próximo está sustituido por la causa «ejemplar», y lo que correspondería a la diferencia específica se encuentra reemplazado por una limitación y restricción del concepto de la sabiduría. Este concepto no es una noción genérica, del mismo modo que tampoco lo es aquello a lo que apunta: la Verdad. La posesión de la Verdad sólo se da absolutamente en Dios. Por consiguiente, toda sabiduría de las criaturas ha de ser una sabiduría participada, aminorada. La del hombre, cuyo entendimiento es progresivo, constituye una sabiduría a la que afecta necesariamente el carácter de histórica, frente a la inmutable sabiduría divina que se levanta por encima del tiempo.

* * *

Conviene reparar en el carácter «formal» de esta definición de la filosofía. No es posible forjar un concepto que, de una manera material (es decir, atenta al contenido y la dirección propia de cada sistema), logre reunir todas las definiciones históricas dadas; por la obvia razón de que las direcciones y las concepciones filosóficas de los diversos sistemas son, en cuanto tales, irreductibles a una doctrina común. Es un empeño vano el de conciliar las doctrinas de las múltiples corrientes filosóficas, y tal empeño, más que profundidad, revela una superficial comprensión de las cosas, que acaba en ocasiones en un despreocupado eclecticismo. Pero es igualmente cierto que todas las doctrinas filosóficas coinciden, de una manera formal, en ser precisamente eso: filosóficas. Y su carácter filosófico estriba en la índole «sapiencial» que para sí recaban, cada cual a su modo.

Contra esta forma de definir la filosofía suele oponerse el reparo de que se trata de algo sumamente vago, incapaz, por tanto, de distinguir lo que es propiamente la filosofía y lo que son, por su parte, los restantes saberes humanos. Esta objeción cobra su posible validez a partir de la época moderna, cuando las «ciencias particulares» van independizándose del gran tronco común de la filosofía antigua y medieval. ¿Cada una de estas ciencias no es también un «saber»? Y si ello es así, y la filosofía es, simplemente, sabiduría humana, ¿cómo se explica, por ejemplo, que nadie considere en la actualidad a la química como una disciplina filosófica?

Sin embargo, estas mismas preguntas y la objeción que de ellas parece desprenderse no son muy coherentes con los mismos supuestos de que parten. Al referirse a las «ciencias particulares» que se han independizado del gran tronco común de la filosofía es frecuente olvidar el hecho mismo de esa escisión. Precisamente por articularse en un «saber de totalidad», íntimamente conexo y organizado, es por lo que los varios saberes particulares, ya conocidos por los antiguos, conservaban un sentido filosófico. Lo que en realidad muestra que lo «filosófico» primordialmente consiste en el «saber de totalidad», y que sólo de un modo secundario —por su integración en el sistema de ese universal saber— son filosóficos los demás saberes.

Pero ocurre, además, que la filosofía sólo es entendida como sabiduría humana si de veras se advierte que, por ser propiamente saber, es un saber del ser. La sabiduría de que aquí hablamos no se contenta con meros fenómenos ni puras posibilidades, sino que pretende conocer lo que realmente *es;* y, claro está, pretende conocerlo con certeza y de un modo etiológico (causal), por lo que es natural que le acontezcan estas dos cosas: l.ª, que se parezca muy poco a las llamadas «ciencias positivas», las cuales, por principio, renuncian a conocer otra cosa que no sean los puros fenómenos; 2.ª, que sea realmente escaso el número de los conocimientos que la integran, ya que, por una parte, lo esencial siempre es mínimo, y por otra, sólo el mismo Ser puede tener un conocimiento adecuado y perfecto de lo que realmente es.

De esta manera, si se la compara con la sabiduría divina, se nos presenta sólo como

una sombra o reflejo de ella; mas si se la confronta con lo que otras ciencias dicen constituir, fácilmente se advierte su eminencia, pues, aunque pobre en la cantidad, es, respecto de ellas, cualitativamente más apetecible[16].

3. *El origen del filosofar*

No cabe duda de que el filosofar es imposible cuando las más apremiantes necesidades comprometen al hombre, de una manera práctica, en los concretos menesteres de la vida. Para que la actividad filosófica tenga lugar se requiere una mínima dosis de ocio y de despreocupación. El puro teorizar supone una cierta holgura en nuestra vida[17] y, en tanto que es una especie de lujo existencial, es incompatible no sólo con las exigencias inmediatas de todo quehacer práctico, sino también con la inevitable serie de preocupaciones que ellas traen consigo. El filosofar, es, pues, de hecho, un paréntesis en la ordinaria vida de negocio, y sólo se realiza, tanto en la historia de la humanidad como en la singular existencia de los individuos, cuando se dan las circunstancias necesarias para que el hombre pueda recogerse en la consideración especulativa de las cosas.

Pero esto significa únicamente que el ocio y sus supuestos naturales son una imprescindible *condición* de la actividad filosófica. Cuál sea el origen y la causa propia que, de una manera eficiente, se halla en la base de esta actividad, es, sin embargo, una cuestión distinta.

Con relación a ella puede hablarse, en principio, de un impulso radical o raíz de todo impulso humano hacia el saber y, por tanto, hacia la filosofía. (Con esto no se persigue aún la esencia misma de lo que hace el origen del filosofar, pero se toca una dimensión humana sin la cual ese origen carecería completamente de sentido).

El «impulso» de que hemos hablado es precisamente la tendencia al saber, a la que Aristóteles consideraba naturalmente humana. Con esta afirmación se abren, por cierto, los libros «metafísicos» del Estagirita: «todos los hombres tienden por naturaleza al saber»[18]. Por tres razones cree santo Tomás que es, efectivamente, natural esta tendencia[19]. En primer lugar, el hombre tiende al saber «como la materia a la forma». Por materia se entiende, en esta terminología, de un modo general, todo lo que es indeterminado y necesita intrínsecamente de una determinación o perfeccionamiento; y, recíprocamente, se denomina forma a lo que perfecciona y determina de ese modo a la materia. (Por el saber, en efecto, el entendimiento, que es de suyo indeterminado y vacío, se puebla con los seres que va efectivamente asimilando).

En segundo lugar, todo ente tiene una inclinación natural a su operación propia; y la operación propia, característica del hombre, es justamente el saber tal como arriba ha sido caracterizado, es decir, en cuanto es algo que conviene a nuestro ser específicamente intelectual —a diferencia del animal—, pero que no es tampoco la sabiduría plena y absoluta. Tal inclinación es natural, por tanto, en cuanto expresiva de nuestra propia y peculiar naturaleza.

Por último —y aunque éste es un dato cuya perfecta comprensión supone muchos puntos del sistema tomista—, entiende el Santo que la felicidad humana sólo se alcanza

por aquella unión con Dios que se realiza por el entendimiento; de donde la natural inclinación al saber surge como consecuencia de su natural deseo de felicidad.

Pero con todo ello queda dicho solamente que la filosofía se encuentra, de una manera *radical,* en el hombre, o, si se quiere, que el hombre es radicalmente filósofo. Cabe, por tanto, preguntarse ahora: ¿qué es preciso, de hecho, para que también lo sea de una manera formal? Tal es el tema de la moción o impulso efectivo del filosofar.

Platón y Aristóteles lo ponen en la *admiración*[20]. Según esto, el impulso determinante de la actividad filosófica no debe ser identificado a la ordinaria solicitud con que la realidad normalmente pulsa nuestra facultad sensible. El entendimiento es movido a la filosofía con una moción extraordinaria: sacudido por una «conmoción». En el conocimiento puramente sensible, la espontánea tendencia a la aprehensión de las cosas se despliega, de una manera esencialmente fácil, sobre la realidad en torno y en ella se desliza normalmente, como en silencio de toda interna trepidación. Los datos sensibles se encuentran ahí, frente a nosotros, con nosotros, y su presencia parece resultarnos lo más natural del mundo.

Pero de pronto algo surge que atrae nuestra atención y nos la roba de todo lo demás. Este algo «se sale de lo corriente»: es una cosa extraordinaria y que nos admira. La admiración se distingue de la mirada indiferente y distraída en que es un mirar que se adhiere a su objeto y pugna por penetrarlo. Por eso, no es nunca un mirar puramente sensible, sino que implica, por su misma esencia, una operación intelectual. Esta operación, sin embargo, no es un conocimiento positivo, algo que nos «informe» sobre la cosa admirada, sino al revés: un no «saber explicarnos» cómo ella sea posible. Nos asombramos al darnos cuenta de algo de que no podemos dar cuenta.

Conviene distinguir en la paradójica estructura de la admiración dos notas o matices que se mezclan y entrecruzan, haciendo muy difícil su análisis. Hay en la admiración un factor intelectual y otro sentimental. Lo extraordinario y sorprendente, lo maravilloso, seduce nuestro interés. Pero, a la vez, inquieta y perturba a la inteligencia. La admiración que da lugar a la filosofía no es tanto un admirar algo, como un «admirarse de» algo. Por el asombro viene a ponerse en juego el entendimiento, en una primera operación intelectual, que consiste tan sólo en darnos cuenta de nuestra propia ignorancia.

Frecuentemente, nuestra capacidad de admiración parece hallarse inmersa en una especie de sueño, del que únicamente la presencia de lo misterioso logra hacerla salir. En ocasiones, la propia admiración se detiene en su fase sentimental y parece cohibir toda manifestación del espíritu. Sin embargo, ya en estos mismos casos existe un cierto reconocimiento de nuestra ignorancia. Lo que acontece es que este reconocimiento no es plenamente eficaz, porque se encuentra ahogado por una densa capa de sentimiento admirativo. Sólo tiene vigencia científica la admiración cuyo matiz intelectual logra imponerse, haciendo del reconocimiento de nuestra ignorancia un impulso que excite el natural deseo humano de saber.

En la base de la teoría platónico-aristotélica de la admiración como principio del saber se halla la práctica de la «ironía» socrática. La admiración, como la ironía que inspira a tantos diálogos platónicos, nos hace caer en la cuenta de nuestra propia ignorancia.

Sócrates hace admirarse a sus contemporáneos de las cosas que tenían por más palmarias. La admiración y la ironía ponen «entre paréntesis» los mismos conocimientos del saber vulgar y mueven al intelecto a penetrarlos con una nueva mirada, que es ya, precisamente, el ejercicio del saber científico.

La admiración, sin embargo, no es la filosofía más que de una manera incoativa. Si no tiene eficacia para movernos a la aspiración de la sabiduría, carece del definitivo valor intelectual. En todo caso, la admiración es sólo el *principio* de la actividad filosófica. Esta no se limita a señalar portentos ni a formular preguntas, sino que intenta explicar aquéllos y responder a éstas. Por lo demás, en *todo* ser, justamente por «ser», está presente una misteriosa condición, fuente inagotable del filosofar.

* * *

La admiración, que hace de principio de la actividad filosófica, es susceptible de muy diversas formas y puede producirse por distintos motivos. El «admirarse de» no se refiere sólo a las cosas externas, distintas del sujeto que se asombra. Puede, en efecto, ocurrir que lo que se nos vuelva problemático sea nuestra misma subjetividad, en una de sus múltiples facetas, o tal vez en conjunto, precisamente como subjetividad. Determinadas situaciones vitales, en las que el hombre parece replegarse sobre su propio ser, concentrando en sí mismo la fuerza de la atención intelectual, favorecen, sin duda, la meditación de los temas antropológicos, aunque a través de ellos puedan alcanzar una virtualidad filosófica más amplia. La consideración del tema de la muerte o la del fenómeno, profundamente humano, de la «angustia vital», son ocasiones privilegiadas, fuentes excepcionales de admiración y, por tanto —si se sabe penetrarlas—, también de filosofía.

Tan extremoso es, no obstante, circunscribir el campo de la admiración a los solos problemas de la subjetividad humana, como entender que aquélla debe recaer únicamente sobre los demás seres. Y, por otra parte, es conveniente observar que la simple «vivencia», por intensa que sea, de las situaciones que hemos considerado excepcionales o privilegiadas a los efectos de la admiración, no es filosofía, ni siquiera, tampoco, admiración que nos conduzca a ésta, más que en el caso de que el factor intelectual, presente siempre en el verdadero asombro, tenga la suficiente lucidez y no esté perturbado por el predominio de los factores emocionales. La filosofía no es una sensiblería ilustrada, ni la admiración un mero estado afectivo (mucho menos, una simple vivencia patológica).

En este mismo sentido también conviene añadir que la «extrañeza» de que parte el filósofo no es el prurito, pedantesco y burdo, de fingir repugnancia a las más obvias y elementales evidencias. Y es muy necesario distinguir la auténtica vocación por la filosofía y lo que tan sólo constituye una superficial complacencia —mero esteticismo— ante el estilo, frecuentemente nervioso y paradójico, en que el filósofo plantea sus problemas. La filosofía no es un sistema de reactivos literarios, ni su función consiste en provocar «trascendentales» estremecimientos.

4. *Sentido y finalidad de la filosofía*

La más frecuente y divulgada objeción a la filosofía es la que insiste —desde el positivismo, sobre todo— en que se trata de una actividad perfectamente «inútil», sin valor, por tanto, para el hombre práctico. Esta objeción afecta especialmente a la parte más noble de la filosofía, la metafísica; pues respecto de otras, como, por ejemplo, la psicología y la ética, se advierten inmediatas conexiones con lo que, en un sentido muy estricto y pragmático, se conviene en llamar «la realidad». Tal realidad, que no es otra, en sustancia, que la de la vida de negocio en sus concretas e inapelables urgencias, no sólo quedaría fuera de la consideración más típicamente filosófica, sino que tampoco recibiría ningún provecho de ella.

Hay ciertamente un punto de razón en todas estas consideraciones. Ante todo, es verdad que la filosofía no se dirige a esa realidad así delimitada de una manera puramente pragmática. Mejor dicho, no se refiere a ella, en ningún caso, de una forma pragmática a su vez. Y es también necesario añadir —desde el punto de vista de los hechos— que, como quiera que el filosofar es una actividad esencialmente especulativa, no sólo no se afana con esa realidad, sino que positivamente hace que nos desentendamos o despreocupemos de ella[21].

Esta última afirmación se presta, sin embargo, a un cierto equívoco. Es posible, en efecto, aprovecharla para asignar a la filosofía un sentido evasivo o de descanso con relación a los empeños y dificultades de la vida ordinaria. Mas todo ello, que efectivamente puede darse y hasta ser la razón ocasional del ejercicio de la actividad filosófica, no es, sin embargo, su sentido esencial. Por de pronto, es claro que lo mismo también puede obtenerse, y de un modo más fácil e inmediato, recurriendo a otras formas de llenar el ocio; y aun cuando se admitiera que la filosofía es la más intensa, no se puede afirmar que esto constituya su sentido inmediato y directo, sino, a lo sumo, algo que realmente le acompaña o sigue.

En cualquier caso es clara la «inutilidad» de la filosofía para la vida puramente pragmática. Pero esto, en rigor, no es una verdadera acusación. Lo sería, realmente, si el supremo valor fuese la utilidad. Tal es, por cierto, el oculto prejuicio en que se basan quienes así pretenden descalificar la filosofía. Es indudable que la utilidad constituye una especie o forma de valor. Mas no es la única, ni la más eminente; sino, precisamente, la más baja y precaria. Lo que es útil —y en tanto que lo es— no posee un valor absoluto; vale solamente en la medida en que sirve *para* algo, y este servicio lo *subordina* a aquello mismo que mediante él se obtiene. Lo útil se comporta como un medio, y es, pues, naturalmente inferior a su fin. De ahí que no sea apetecido por sí mismo, sino —en tanto que útil— por sus resultados.

El hecho, en suma, de que algo no sea útil no significa, sin más, que no tenga valor; puede ocurrir que valga por sí mismo. Solamente en el caso de que, no valiendo por sí mismo, tampoco sirva para ningún fin, la acusación de inutilidad será expresiva de una real descalificación. E inversamente: no realza a los seres más perfectos, sino que, al

contrario, los deprime, el considerarlos útiles. En este sentido puede y debe decirse, por ejemplo, que la utilidad no debe ser atribuida a Dios, pues su ser no es un medio para ningún ente, sino que todo ente se ordena al Ser Supremo como a su último y definitivo fin.

De una manera análoga, la filosofía no es propiamente descalificada porque de ella se diga que no es útil para la vida práctica. Haría falta también, para menospreciarla con derecho, que por sí misma no valiese nada. Pero acontece, por el contrario, que la filosofía es justamente el saber más apetecible por sí mismo. Aristóteles consideraba a la metafísica como una «ciencia libre» (ἐλευθέρη ἐπιστήμη), pues se trata de algo que persigue el hombre, no por razón de las necesidades o conveniencias de la vida práctica, para las cuales es realmente inútil, sino como un saber que es en sí mismo la causa de su apetibilidad. Es la especulación que más conviene al hombre enteramente libre de preocupaciones; la que más se hace por sí misma, ya que, en efecto, es la que menos tiene que ver con ningún provecho diferente del que, de una manera inmediata, lleva consigo su realización.

* * *

Es importante, sin embargo, advertir que la carencia de finalidad práctica no es una absoluta falta de finalidad. La filosofía, como toda búsqueda o tendencia, tiene naturalmente un objetivo o fin. Cosa muy distinta acontece en el caso de la Sabiduría. Esta ya no es una tendencia, sino la misma plena posesión de aquello a lo que en definitiva está ordenado el saber filosófico.

Al referirnos ahora a *la* finalidad de la filosofía, lo hacemos desde un punto de vista intrínseco y esencial. Cabe también hablar de otras «finalidades» de la actividad filosófica, pero en un sentido accidental e impropio. Sin embargo, aun desde el punto de vista esencial, se habla algunas veces en plural del objetivo o fin de la filosofía, e incluso se ha llegado hasta afirmar la imposibilidad de atribuir a la filosofía una finalidad idéntica y constante[22]. Y la razón que se suele aducir es que esta última sería contradictoria con la exigencia de autonomía y originalidad propia del pensamiento filosófico. De la misma manera que en esa concepción, muy generalizada, la filosofía tiene el derecho y el deber de fijar su objeto, así el filósofo puede y debe señalarse su objetivo.

Esta manera de entender las cosas tiene una pretendida base en la consideración puramente superficial de la historia de la filosofía, y si se intenta justificar de una manera teórica, se ve, en último término, forzada a incurrir en la contradicción de aplicar la palabra «filosofía» a una serie de cosas que no habrían de tener nada en común, ya que si lo tuvieran siempre sería posible señalar, bajo las diferencias, una nota idéntica y constante que recogiese la aspiración o finalidad esencial de las múltiples formas de concebir la actividad filosófica. La pluralidad de fines de la filosofía es algo que conviene únicamente al plano accidental de las diversas realizaciones parciales que históricamente se han dado de ella; no al sentido esencial por cuya virtud esas realizaciones, pese a sus innegables diferencias, son encuadradas en un mismo concepto: el de filosofía.

En ese esencial sentido, la finalidad última del saber filosófico es, «objetivamente» considerada, la Verdad real, el mismo Ser, que en la absoluta sabiduría es poseído sin residuo alguno y sin necesidad de búsqueda o tendencia de ninguna especie; y desde el punto de vista «subjetivo», la máxima integración, humanamente posible, de nuestro propio ser, que por hallarse en una esencial y constitutiva tensión a la verdad, necesita de ésta para ser plenamente.

La indigencia del hombre es el supuesto de toda especulación humana; máximamente, de la filosofía. Pero no la indigencia que se remedia con los bienes logrados en la vida práctica, sino otra más esencial y profunda: el hecho mismo de que nuestro ser, precisamente en tanto que ser, es potencial e incompleto, constitutivamente pobre, pues nuestro entendimiento, por el cual diferimos de los animales, no es una entidad que se baste a sí propia, sino que necesita de los demás seres para llenar su interna vaciedad. El conocimiento es, en rigor, una necesidad humana; la necesidad que el hombre tiene de saturar su indeterminación, de completar, con las demás cosas, su precaria entidad. De esta exigencia de nuestro ser, la filosofía se hace cargo en una forma radical y plenaria. Y por el hecho mismo de que el entendimiento humano no se limita a los fenómenos ni tampoco a un sector determinado de entes, sino que, por principio, está en tensión a todo ente y toda verdad, la filosofía, no obstante su inutilidad para la vida práctica, es, en rigor, la máxima necesidad humana.

En la teoría platónica del Eros hay a su modo, mitológicamente formulada, una profunda alusión a nuestro ser. Eros no es un dios; no tiene la opulencia entitativa; antes bien, como hijo de Penia, es un ente precario, a medias, indigente. Como hijo de Poros, sin embargo, es rico en expedientes y recursos para perfeccionar y completar su ser. Análogamente, el hombre es un ser precario; pero dispone de una capacidad de perfeccionamiento, que remedia, a su modo, esa constitutiva imperfección. En tal sentido, pues, cabe decir que la filosofía es el máximo arbitrio natural de que el hombre dispone para remediar su deficiencia entitativa.

* * *

Desde un punto de vista no esencial, puede también hablarse de las «consecuencias» que el filosofar, como por una cierta resonancia, produce en nuestra vida. No son lo que define, de una manera intrínseca y directa, el «sentido» de la filosofía; pero poseen una importante significación en la economía total de la existencia humana.

El ocuparse con los temas que afectan a las ultimidades de la existencia representa, de suyo, aunque sólo alcanzara un valor meramente formal, trascender nuestra vida cotidiana, levantar el espíritu hacia un dominio en que ampliamente se desborda el condicionamiento sensible de los negocios de nuestro vivir. La admiración que da lugar a la filosofía nos hace suspender por un momento la ajetreada ocupación en que nuestro ser se dispersa y afana, y viene a colocarlo bajo un interrogante en que el hombre se torna sobre sí. La forma más frecuente de filosofar, la que en rigor no falta a ningún hombre, es la que consiste en preguntarse por el sentido total de todo eso que hacemos y

deshacemos en la faena de nuestra vida. Nuestro ser necesita aclararse el valor y sentido de su propio operar. Y al recogerse en la meditación de estos temas, trasciende la dispersión de su diario vivir en el plano sensible y material y se libera, siquiera sea por un momento, del peso de nuestro cuerpo sobre la tierra.

Mientras se filosofa, la tensión del espíritu se alza eminentemente sobre el estado de propensión vegetativa y de animalidad que en ocasiones afecta a nuestro ser. Claro es que el ocio filosófico no puede cubrir la latitud completa de la vida humana. Pero un continuo negocio, al que jamás el ocio de lo filosófico venga a suspender para imprimirle un sentido, es una vida infrahumana. Ni se trata tampoco de que el filosofar eleve al hombre a una categoría superior a la que, de un modo natural, le corresponde. Sólo la gracia sobrenatural eleva nuestro ser hasta hacerle partícipe de la naturaleza divina. Pero es indudable que mientras el hombre filosofa, su espíritu, de ordinario vuelto a los sentidos, se alza hacia las cosas trascendentes y se libera, a su modo, de la servidumbre de lo sensible[23].

PLATÓN: *Banquete* (especialmente el discurso de Sócrates); ARISTÓTELES: *Met.,* I, 1 y 2; SAN AGUSTÍN: *De civit. Dei*, VIII, 2; SANTO TOMÁS: *In met.,* I, lect. 1-3; F. SUÁREZ: *Disp. met.,* I; I. KANT: *Lógica,* II; J. BALMES: *Filosofía fundamental.*

E. BAUDIN: *Introduction générale à la philosophie,* 1; *Qu'est ce que la philosophie?;* A. BAUMLER-S. SCHRÖTER: *Handbuch der Philosophie;* A. BRUNNER: *Ideario filosófico:* M. GARCÍA MORENTE y J. ZARAGÜETA: *Fundamentos de filosofía:* J. GAOS: *Dos ideas de la filosofia* (pro y contra de la filosofía); A. GONZÁLEZ ÁLVAREZ: *Introducción a la filosofía;* J. GREDT: *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae,* I: K. JASPERS: *Introducción a la filosofía;* R. JOLIVET: *Traité de Philosophie,* I; O. KÜLPE: *Introducción a la filosofía;* G. M. MANSER: *La esencia del tomismo;* J. MARÍAS: *Introducción a la filosofía;* J. MARITAIN: Eléments *de Philosophie,* I, *Introd. gén. à la philosophie.:* A. MUÑOZ ALONSO: *Fundamentos de Filosofía;* A. MÜLLER: *Introducción a la Filosofía;* PROF. SOC. IESU FAC. PHIL. HIS.: *Philosophiae Scolasticae Summa;* F. PUSTET-J. KÖSEL: *Philosophische Handbibliothek;* L. DE RAEYMAEKER: *Introduction à la philosophie:* S. M. RAMÍREZ: *El concepto de la filosofía;* J. URRABURU: *Institutiones philosophiae.* I; X. ZUBIRI: *Naturaleza, Historia, Dios.*

Entre los diccionarios y léxicos filosóficos generales, merecen citarse: J. M. BALDWIN: *Dictionary of Philosophy and Psycology;* R. EISLER: *Wörterbuch der philosophischen Begriffe;* A. LALANDE: *Vocabulaire technique et critique de la philosophie:* J. FERRATER MORA: *Diccionario de Filosofía.*

Aunque especializados en algún filósofo o sistema, deben citarse también, por su destacado interés, los de: H. BONITZ: *Index aristotelicus;* R. EISLER: *Kant-Lexikon;* H. GLOCKNER: *Hegel-Lexikon;* E. GILSON: *Index scolastico-cartesien;* L. SCHÜTZ: *Thomas-Lexikon.*

[1] El estudio reflejo que el saber filosófico hace de sí mismo —la filosofía de la filosofía— corresponde, de una manera formal, a la metafísica, única ciencia que, por tener un objeto enteramente universal, puede considerar adecuadamente todas las ciencias. Cf. S. M. Ramírez: *El concepto de la Filosofía.* Madrid, Biblioteca Hispánica de Filosofía, 1954, c. 1.
Sobre la distinción entre la verdadera vivencia y la simple idea previa de la filosofía, M. García Morente y J. Zaragüeta: *Fundamentos de Filosofía.* Madrid, 1947, c. 11.
[2] Con ese término fueron designados los «siete sabios» de la fama y —según Jenofonte— también los filósofos naturalistas.
[3] «Es necesario que los hombres filósofos sean buenos investigadores de muchas cosas» (p. 35, Diels).
[4] *Tusc.,* V, c. 3, n. 7-9.
[5] *De claror. philosoph. vitis.* (edic. Didot), 1. 8, c. 1, n. 8.
[6] Según Krug *(Allgem. Handw. der philos. Wissensch.,* III, 211), el relato procede de un escrito perdido —περὶ νόσων— de Heraclides Pontico, un pitagórico que concurrió a la escuela platónica y que, en su fervor por Pitágoras, atribuía a éste las ideas de aquélla, A esta misma opinión se adhiere Zeller *(Philos. der Griech.,* Einleit., 1). Por su parte, Ritter y Preller *(Hist, philos. graecae.* n. 3) sostienen que Heraclides atribuyó a Pitágoras lo que en realidad era propio de la modestia socrática *(«In Pythagoram transtulit Heraclides quod erat Socraticae modestiae proprium»).*
La fidelidad del testimonio heraclídeo tiene un defensor en Burnet *(Die Anfänge der griechisch. Philos,.* p, 86; es la traduc. alemana, por E. Schenkl del original inglés); pero W. Jaeger ha vuelto a atacarla con fuertes argumentos *(Aristóteles.* Ap, 1, p. 475 y siguientes, de la traduc. castellana de J. Gaos en Fondo de Cultura Económica, México, 1946).
[7] *Hist.,* lib. 1, c. 30.
[8] II, 30.
[9] En la *docta ignorantia,* de Nicolás de Cusa, y en algunas fórmulas actuales del «problematicismo filosófico» y de la «dialéctica del no-saber», hay una resonancia —en ocasiones, una extremosa amplificación— del esencial aspecto negativo que ya en su origen muestra el filosofar. (Valgan, respectivamente, N. Hartmann y K. Jaspers como los más destacados ejemplos).
[10] En su conocida *Introducción a la Filosofía,* O. Külpe llega a sostener la necesidad de renunciar a toda definición de la filosofía.
[11] La definición articula a lo definido mediante dos elementos: uno común y otro diferencial (género y especie). El «hombre», por ejemplo, se define por su encuadramiento en el género «animal» y su determinación por la diferencia «racional».
[12] Así como el «ser» es indefinible —aunque tenemos una cierta intuición de él—, de la misma manera el propio ser de la filosofía no es susceptible de definición, más que en la forma de referirlo a la sabiduría, que, por cierto, es el último y verdadero conocimiento del ser.
[13] Aristóteles emplea este concepto —ἀνθρωπικὴ σοφία—, aunque a veces lo restringe a una de las partes del saber filosófico: la filosofía natural. (Apud Ramírez, op. cit., pág. 129, en nota).
[14] *Met,.* 1, 2.
[15] *Et. Nichom.,* X, cap. VII, 8; 1177 b 29-35.
[16] Cf. Aristóteles: *De part. anim.,* cap. V, 644 b; y *De Coelo et mundo,* cap. XII, 1, 291 b. Sería demasiado fácil ironizar sobre la escasez cuantitativa del saber filosófico, y, sin duda, muy sintomático de una mentalidad de «nuevos ricos» del saber positivo (los ataques de Karl Popper a la excesiva plétora de minucias en el empirismo lógico son una prueba de la autenticidad filosófica de este autor).
[17] Esta es la inmediata significación de la conocida frase, que tanto se ha interpretado y comentado desde los más diversos puntos de vista: «Primero, vivir; luego, filosofar». Cf. Platón: *Teetetos,* 155 d.
[18] *Met.,* 980 a 22.
[19] *Comm. in lib. methaphys. Arist.,* Lib. I, c. 1, lect. 1.
[20] Cf. Platón: «La pasión específica del filósofo es la admiración, pues no es otro el principio de la filosofía» *(Teetet.,* 155 d), y Aristóteles: «Por la admiración han empezado los hombres, ahora y antes, a filosofar» *(Met.* A, 982 b 12).
[21] Se cuenta que Anaxágoras señalaba al cielo al asegurar que se preocupaba por su patria.
[22] Cf. G. Simmel: *Problemas fundamentales de la filosofía* (traducción castellana en Revista de Occidente), c. I.
[23] Tal es el sentido de la concepción platónica de la filosofía como κάθαρσις (purificación).

CAPÍTULO II
El ámbito del saber filosófico

El sistema de los conocimientos filosóficos es susceptible de ser considerado desde dos puntos de vista: uno, por así decirlo, externo, según el cual se le relaciona y enfrenta a las demás especies de conocimientos, y otro, en cambio, interno, y que es el de la propia organización o estructura de la filosofía como un conjunto divisible en partes. Estos dos puntos de vista dan lugar a otras tantas especies de cuestiones. El primer grupo lo constituyen las relativas a las fronteras y diferencias existentes entre el saber filosófico y las actividades intelectuales que con él guardan una cierta afinidad; el segundo grupo está integrado por las que atañen a la división y articulación de la filosofía en sus partes capitales.

Ambos grupos coinciden en la consideración total del ámbito de la filosofía, y por ello serán estudiados en un mismo capítulo; no, sin embargo, con la misma extensión, pues las cuestiones del segundo grupo serán aquí tocadas en un único epígrafe —el final—, habida cuenta de que en el estudio de cada una de las disciplinas filosóficas fundamentales serán objeto del respectivo y detallado tratamiento.

1. *Filosofía, fe y teología*

Por su más alta significación, la filosofía limita con la fe y la teología; en sus aspectos menos trascendentes, con las llamadas ciencias particulares y lo que suele denominarse, en un especial sentido, «concepción del universo».

Son muy frecuentes las confusiones en torno a la cuestión de la filosofía y la fe. Por ello mismo es necesario, ante todo, precisar el sentido del problema; y, por de pronto, justificar y definir su planteamiento. Para ello es menester que comencemos por una idea de la fe, que no haga superflua su comparación con la filosofía. Si la fe consistiera en algo meramente relativo a nuestra actividad sentimental, no habría por qué contraponerla o enfrentarla a la totalidad de la filosofía; bastaría estudiarla, dentro de ésta, como uno de los puntos de la psicología afectiva. Pero es el caso que la fe, aunque produzca o determine sentimientos, no es formalmente un sentimiento más. La fe concierne, de una manera propia e inmediata, al entendimiento humano. Creer y no creer son actos que sólo la facultad intelectiva puede realizar.

Pero esto no significa que el entendimiento verifique el acto de creer sin necesidad de ninguna ayuda y condición. «Creer —dice santo Tomás— es el acto del entendimiento que asiente a la verdad divina imperado por la voluntad, a la que Dios mueve mediante la gracia»[24]. Es el entendimiento, no la voluntad, lo que tiene la facultad de asentir o de disentir ante cualquier proposición. Pero en el caso de la verdad divina, que se propone

como objeto de creencia en tanto que no es evidente, el entendimiento no puede asentir de una manera espontánea, pues de esta manera sólo lo que es evidente despierta o produce nuestro asentimiento. El hecho, sin embargo, de que una proposición no sea evidente no significa que sea evidente su falsedad. No son iguales estos dos conceptos: «no ser evidente que» y «ser evidente que no». Para que algo se nos proponga a título de creencia es preciso que no sea evidente, ni como verdadero ni como falso. De ahí que el asentimiento a las verdades de fe suponga una moción o impulso de la voluntad sobre la facultad intelectiva. El creer es un acto del entendimiento; pero el «querer creer» concierne a la voluntad. (Y puesto que el objeto de esta fe trasciende de lo puramente natural, es preciso que la voluntad sea movida por Dios; lo cual ocurre, precisamente, mediante la gracia).

Con esto ya tenemos no sólo planteado, sino también incoativamente resuelto el tema de las diferencias entre la fe y la filosofía. Ambas coinciden en tener su lugar en el entendimiento. Pero difieren precisamente en la manera como en él tienen lugar. La filosofía se origina en el entendimiento de una manera puramente natural y humana, pues su objeto lo son verdades asequibles a nuestra capacidad intelectiva, sin la mediación de un especial socorro sobrenatural o divino. Por el contrario, la fe requiere, primero, una especial iluminación: el hecho mismo de que sus verdades sean «reveladas» y, además, que Dios mueva, mediante la gracia, a la voluntad que se determina a creer; porque su objeto lo constituyen verdades que, por trascender nuestra natural capacidad intelectiva, no se nos pueden presentar como evidentes. Y, en fin, todo ello explica la diversidad de fundamentos de la filosofía y la fe. La filosofía se basa, en resolución, sobre la propia razón humana, en tanto que la fe tiene su última y definitiva garantía en la autoridad divina.

Fe y filosofía, por tanto, no pueden encontrarse en la misma persona respecto de una y la misma verdad. Si una verdad es filosóficamente poseída, es, en efecto, algo que la razón aprehende por sus solas fuerzas naturales, lo que no puede ocurrir en el caso de la fe. Pero conviene distinguir aquí entre lo que filosóficamente es «cognoscible» y lo que de ese modo es actual y efectivamente «conocido». Lo que no puede ser objeto de la fe es únicamente lo segundo, pues las verdades filosóficamente cognoscibles puede ocurrir que, de hecho, por cualquier motivo, no sean conocidas de esa forma por alguna persona determinada. La cual, por no tener de ellas la evidencia, puede hacerlas objeto de creencia o fe sobrenatural. Y así se explica que hayan sido reveladas algunas verdades filosóficamente asequibles, pues no todos los hombres tienen, de hecho, la capacidad y el tiempo suficientes para dedicarse a las difíciles especulaciones de la filosofía, mientras que, en cambio, la «salvación», para la cual es necesaria la fe, no es asunto exclusivo de filósofos[25].

Conviene, sin embargo, precisar que la distinción entre la fe y la filosofía no constituye una contradicción. Una verdad filosófica no se puede oponer a otra revelada[26]. Puede ocurrir —eso sí— que, de hecho, en un razonamiento filosófico se llegue a una conclusión que, por no haber sido elaborada de una manera enteramente correcta, se nos presente como contradictoria de una verdad de fe. La elección no es dudosa para el

filósofo que sea creyente, y tiene un razonable fundamento: la primacía de la autoridad divina —que es la de un Ser infinitamente inteligente y bueno— sobre el alcance y la capacidad del entendimiento humano, defectible y finito. Esto, de una manera general. En cada caso concreto, sin embargo, el filósofo creyente —que como tal creyente se somete, sin más, a la autoridad divina— debe, como filósofo, esforzarse en buscar las razones que de una manera intrínseca muestren la falsedad de aquella conclusión, en la certeza de que tales razones tienen que existir, aunque él personalmente no llegara a encontrarlas, porque es imposible que haya un verdadero antagonismo entre el entendimiento humano y el del Ser que le ha dado la existencia.

En el creyente, la fe —o mejor dicho, la proposición revelada— vale como una «norma negativa» con relación a la filosofía. Desde un punto de vista «positivo», la fe y la revelación no son, para la filosofía, norma alguna. O dicho de otra manera: la verdad de las proposiciones reveladas invalida las proposiciones filosóficas que la contradicen, pero no prueba, ni aun para el creyente, que sean verdaderas las que no están en contradicción con ella. Pero aunque la revelación no sea para la filosofía más que una norma negativa, es también, sin embargo, como «estímulo», algo positivo para el filosofar. Muchas cuestiones y enseñanzas filosóficas han sido, de hecho, posibles por la presión de la fe en la especulación de los creyentes, porque si la ocasión fue realmente un dato revelado, el tratamiento de ellas tuvo un carácter netamente filosófico. Y es éste un hecho tan notorio y claro en la historia no ya de la filosofía, sino aun de la cultura en general, que su ignorancia por quienes se dedican a estos temas tiene una explicación sumamente difícil y embarazosa.

* * *

El que la razón humana no pueda dirigirse a los artículos de la fe para demostrarlos no quiere decir que nada tenga que hacer con ellos. Puede hacer precisamente lo inverso: tomarlos como premisas, como bases, para inferir todas las conclusiones que sea lícito extraerles. Al conjunto de tales conclusiones es a lo que se llama «teología de la fe», y también teología «sagrada» o «sobrenatural». La razón de estas determinaciones y calificativos de la teología es la necesidad de distinguirla de otros conocimientos que también pueden denominarse teológicos por constituir, aunque de una manera puramente natural, una humana noticia de la entidad divina. En realidad, esta segunda especie de conocimientos teológicos no forma una ciencia, sino que es tan sólo un capítulo o parte de la metafísica, la que se dedica al estudio de la causa primera de todo ente finito, y se la designa con los nombres de «teología natural», «teología filosófica» o, más brevemente, «teodicea»[27].

La teología sobrenatural, a diferencia de la filosofía, supone la fe. Esto puede entenderse en dos sentidos. En primer lugar, tomando la palabra «fe» en su acepción objetiva, como el conjunto de los datos revelados; en segundo lugar, considerando la fe en su sentido subjetivo, como vivencia o hábito de creer esos datos. De una manera estricta y rigurosa, debe decirse que la sagrada teología supone la fe en las dos

acepciones. Claro está que es posible tomar los datos de la revelación y, aun sin creer en ellos, inferir las oportunas consecuencias. Tales datos, por no ser evidentes, ni tampoco creídos, funcionarán entonces a modo de postulados o meras hipótesis, y si las conclusiones obtenidas son coherentes con ellos, no cabe duda de que se logrará un «sistema» que, sin embargo, no merece el nombre de ciencia, por no ser tomados como ciertos sus principios —ni natural ni sobrenaturalmente—. Lo que así es obtenido no es propiamente la teología sobrenatural, como ciencia enraizada en la certeza de la fe, sino únicamente —según reza la fórmula habitual— «el cadáver» de ella (esto es, algo a lo que falta el principio vital de toda ciencia, que es la certeza de sus puntos de partida, de la cual es deudora la de las conclusiones).

(Importa, sin embargo, no confundir la teología filosófica con esta teología, meramente sistemática, que no se apoya en la certeza de la fe. La teología filosófica tiene principios ciertos, que son los mismos de la metafísica, de la que es —como ya se ha dicho— un aspecto o parte. Lo que ocurre es que esos principios son siempre puramente naturales, a diferencia de lo que acontece en el caso de la teología sobrenatural, que se apoya en la fe tanto en el sentido objetivo como en el subjetivo. Así, pues, la teología filosófica y la sobrenatural realmente apoyada en la fe son verdaderas ciencias, cada cual a su modo, en tanto que la teología que parte de los datos revelados, mas sin prestarles fe, no es otra cosa que una especulación infundada).

Por partir del estudio de los entes finitos, la teología filosófica no llega a Dios más que bajo su aspecto de causa última o primera de ellos. El filósofo no conoce a Dios más que bajo ese título, de una manera indirecta, que no le permite, en consecuencia, penetrar el recinto de su intimidad. Conocer una cosa como causa de otra no es conocerla de una manera absoluta. Qué sea Dios independientemente de su relación a las criaturas es algo, por tanto, que escapa a la mirada filosófica. Para que el hombre sepa lo que Dios es, no en esa, por así decirlo, su exterior fachada a las criaturas, sino en su misma recóndita intimidad, es preciso que Dios se lo revele. La teología sobrenatural parte, en cambio, de esta revelación. El teólogo de la fe se aprovecha de una divina confidencia, y por eso su conocimiento de Dios es infinitamente más profundo que el del simple filósofo.

La forma en que la sagrada teología se beneficia de los datos revelados es, justamente, la explotación racional de ellos. El «logos» interviene de un modo instrumental en esa especie de conocimiento teológico. Mas lo que hace —importa repetirlo— no es intentar la demostración de aquellos datos, sino al revés: aprovecharlos, precisamente para inferir sus consecuencias lógicas. De esta manera, lo que actúa de causa principal de la conclusión teológica son los artículos de la fe, y las verdades de la mera razón valen únicamente como un instrumento a su servicio. Este es el legítimo sentido de la interpretación de la filosofía como *ancilla theologiae.* La filosofía es sierva de la sabiduría teológica, por cuanto que es movida por la fe para la obtención de las conclusiones teológicas. En este servicio la filosofía queda eminentemente ennoblecida y la razón se instala en un horizonte al que por sí sola no podría llegar. Lo cual no significa —como con harta suspicacia se pretende— que el creyente elabore una filosofía tendenciosa, preconcebida para la teología. Por el contrario, para esta última, la filosofía

más idónea es la que intrínseca y naturalmente cumpla mejor su oficio, ya que lo que el teólogo pretende no es demostrar la revelación, sino extraer de ella todas sus posibles consecuencias.

2. *Filosofía y ciencias particulares*

Tan habituados estamos a la actual tensión de la filosofía y los demás saberes naturales, que se nos hace sumamente difícil comprender que las cosas hayan podido ser alguna vez de otra manera. Hubo, no obstante, un tiempo en que la unidad del conocimiento humano, aunque provista de órganos y establecida como un cierto conjunto de saberes, prevaleció sobre sus divisiones, y toda ella era designada con un solo vocablo: el de «filosofía». Esta palabra significaba toda ciencia humana, y no sólo cada una de ellas, sino también su íntegro conjunto o repertorio. En la Antigüedad, y sobre todo en Grecia, la división del ámbito total de los conocimientos humanos era, pues, primordial y esencialmente, la que distinguía entre el conocimiento vulgar y el conocimiento filosófico, esto es, la ciencia.

Con todo, dentro de la esfera filosófica se dio también una fundamental división: la que Aristóteles estableciera al acuñar las denominaciones «filosofía primera» y «filosofías segundas»[28]. La filosofía primera, sin embargo, más que una ciencia entre otras, era, en efecto, la forma más perfecta de las ciencias —φιλοσοφία καθ᾽ἐξοχὴν—, la filosofía pura y simplemente dicha *—philosophia simpliciter—,* sin restricciones de ninguna especie, pues se ocupaba, en general, de todo ente precisamente en tanto que ente y, por tanto, según su más profundo y entrañable sentido. A diferencia de ella, las filosofías segundas eran modalidades «relativas» de la noción de ciencia, formas imperfectas, declinadas, de esta misma noción, ya que no se ocupaban de todo cuanto es apto para ser estudiado por «la ciencia», sino que restringían, cada cual a su modo, el alcance de ésta, limitándola a un tipo determinado de entes, y no indagaban, en consecuencia, las más profundas y universales causas, sino tan sólo las concernientes a sus respectivos objetos. En este sentido cabe, pues, hablar de alguna forma, ya entre los filósofos antiguos, de la distinción entre filosofía y ciencias particulares, pero no a la manera, hoy generalizada, según la cual se trataría de una propia y formal diversidad entre el conocimiento filosófico y el meramente científico, pues la filosofía primera y las segundas coincidían precisamente en eso: en ser filosofía, que era entonces lo mismo que decir que convenían en ser ciencias.

Con la aparición de la teología de la fe el organismo del conocimiento científico se reagrupó de otra manera. El saber filosófico, aun conservando sus internas divisiones, hubo de ser contrapuesto, no sólo como ciencia, a los conocimientos y opiniones vulgares, sino también, en cuanto ciencia meramente natural, a la sabiduría teológica, fundamentada en datos revelados. La división fundamental consistió, así, dentro de la ciencia, en distinguir los conocimientos puramente racionales, de los que connotaban un origen sobrenatural y especialmente divino. Pero tampoco se llegó a un divorcio entre ambas formas de ciencia. La filosofía pudo hacer de sierva de la teología sin por ello

perder sus propias exigencias naturales. En la Edad Media la mayoría de los pensadores reunían y armonizaban en sus obras —santo Tomás es el ejemplo más ilustre— la ciencia filosófica y la teología de la fe.

Frente a esta milenaria tradición de unidad la Edad Moderna ha sido el tiempo de la radical desmembración y fractura del saber humano. Cada grupo o conjunto de conocimientos recaba para sí, de una manera exclusiva, el verdadero título de ciencia, y acontece, por cierto, que las que hasta entonces lo habían sido de una manera menos rigurosa, comienzan pretendiendo un trato de igualdad con relación a las más perfectas, y acaban por creerse superiores a ellas. Tal es el caso extremo del «positivismo», donde la teología y la metafísica se entienden «superadas» por las nuevas ciencias, que se despreocupan de toda clase de intereses trascendentes.

Sin embargo, junto a estos defectos, la época moderna tiene en su haber el formidable desarrollo de los conocimientos especializados. La unidad perdida tiene una cierta compensación en el hecho innegable de la extraordinaria proliferación de saberes parciales. Aturdido por ellos, el hombre «de ciencia» propende a olvidar o desconocer la significación de la «filosofía», que se le vuelve cada vez más problemática. Si todavía Comte cree en la necesidad de un saber global o de conjunto, la realidad es que lo concibe como una simple síntesis de las conclusiones de las ciencias especializadas[29]. Pero esto es una cosa muy distinta de lo que antes fue la filosofía. El saber filosófico no consistía en un simple resumen de saberes parciales —algo, pues, posterior a estos conocimientos y esencialmente relativo a ellos—, sino que era, primero —en un sentido estricto—, la sabiduría del ente en cuanto ente (es decir, un conocimiento universal, no un universo de conocimientos), y además —en un sentido amplio y menos riguroso—, cualquier otro saber, las filosofías «segundas», y también el conjunto integrado por éstas y la filosofía primera; en ningún caso, por tanto, un simple esquema de las conclusiones de las ciencias especializadas. Considerando las acepciones clásicas de la palabra «filosofía», un hombre actual no tendrá inconveniente en aplicarla al estudio del ente en cuanto ente (cualquiera sea la idea que se haga del valor de este estudio); pero se resistirá a llamar filosofía a ciencias tales como la fisicomatemática, la biología o la historia. Se ha producido, de hecho, una fundamental restricción del sentido de nuestro vocablo, con la que hay que contar para evitar equívocos. Pero lo más notable y sintomático de esta restricción es que, sin embargo, se siga llamando filosofía a ciencias tales como la ética o la psicología especulativa, que se refieren a un determinado sector de la realidad, no al ente en cuanto ente. Se habla también de filosofía de la historia, filosofía del derecho, etc. De donde resulta que la especialización del saber no es lo que hace a éste diferenciarse de la filosofía.

Precisa, sin embargo, señalar que las mencionadas disciplinas filosóficas, distintas de la filosofía primera, no constituyen ciencias enteramente independientes de ésta. Todas ellas se subordinan a la metafísica y se benefician de sus principios; para lo cual no es menester que, antes de estudiarlas, se conozca la ciencia metafísica de una manera explícita y formal: basta con la germinal aprehensión de ella que hay en el uso espontáneo de nuestro entendimiento[30]. Por el contrario, las demás ciencias

particulares a las que hoy no se llama filosóficas no solamente son particulares, sino que también pretenden constituirse de una manera enteramente «autónoma». Esta autonomía no es, simplemente, la independencia de cada una de ellas respecto de las otras. Lo que esencial y propiamente la define es la independencia respecto de la metafísica; y ello hace explicable que, siendo ésta la filosofía por excelencia, los saberes «autónomos», típicos de la Edad Moderna, se constituyan como afilosóficos, e incluso se hallen, en ocasiones, en una esencial y constitutiva tensión u oposición con la filosofía.

De esta manera, en su presente estado, el ámbito de los conocimientos científicos viene a organizarse, en su conjunto, de la siguiente forma: 1.º, la teología de la fe; 2.°, la filosofía, que abarca tanto la que lo es de una manera propia y adecuada —la metafísica —, como las que lo son por participación o de un modo analógico (las ciencias filosóficas particulares, pero no autónomas); 3.°, todas las ciencias estrictamente particulares.

Por su oposición o independencia respecto a la sabiduría metafísica, las ciencias estrictamente particulares fallan todas o algunas de las condiciones que se exigían al riguroso concepto de la ciencia, tal como ésta fue tradicionalmente concebida. Esas condiciones pueden resumirse —sobre todo a la vista de los caracteres de las ciencias modernas y comparativamente a ellos— en tres conceptos fundamentales: a) la referencia u orientación al ser —carácter «ontológico», de ὄν, ente—; *b)* la certeza engendrada por el conocimiento de las causas; c) el sentido de la «totalidad de la realidad».

a) Las ciencias filosóficas que no estudian el ente en cuanto ente —las que en la propia situación actual pueden seguir llamándose «filosofías segundas»— tienen, no obstante, una significación «ontológica» en un sentido no formal y estricto, mas sí analógico y por participación. Estas ciencias se encuentran limitadas a los respectivos modos o tipos de ser, pero no olvidan la naturaleza óntica, real, de sus objetos, y están subordinadas a la ontología o metafísica (filosofía primera), no en cuanto ciencia formalmente constituida (pues esa filosofía primera no es, sin embargo, la más inmediata en el orden de la adquisición de los conocimientos), sino —como ya se dijo— en cuanto es algo incoativamente presente en la espontaneidad del entendimiento humano.

Por el contrario, las ciencias particulares no filosóficas, aunque de hecho lleguen a ocuparse con objetos reales, se desentienden de la noción de realidad y de los problemas que esta noción, aplicada a su objeto, podría plantearles[31]. La mayoría de ellas suele definirse precisamente como ciencias de «fenómenos», y aunque éstos no sean concebidos como contrarios a la «realidad», tampoco la connotan, sino que, simplemente, hacen abstracción de ella y, en general, de toda alusión a lo que no sea experimentable. (Téngase en cuenta, para comprender esto, que si bien conocemos por los sentidos cosas reales, no conocemos sensorialmente la realidad de las cosas. La existencia de este papel que veo no es algo que yo vea, pues no es su color, ni su figura, ni su tamaño, ni tampoco ningún trozo de él, sino algo que conviene a la totalidad de este papel que veo, y que consiste, pura y simplemente, en el hecho inefable de «estar siendo»)[32].

Es cierto que las matemáticas no son ciencias de fenómenos; pero no lo es menos que se desentienden también de la realidad de sus objetos. Esto resulta especialmente claro en las geometrías no-euclidianas y en la más reciente matemática, cuyos postulados no precisan siquiera de la evidencia sensible. Pero aun la misma matemática antigua, que puede parecernos más real, versa sobre un objeto que, tal cual lo estudia el matemático, tiene una existencia inmaterial de que no goza fuera de la mente. Con esto no se quiere decir que no haya, por ejemplo, prismas reales. Lo que se sostiene es justamente que el prisma inmaterial que estudia el matemático *no es* sin materia *en la realidad,* lo cual, por cierto, le trae sin cuidado al matemático, pues éste estudia el prisma no en cuanto real o en cuanto irreal, sino únicamente en tanto que prisma.

b) La certeza engendrada por el conocimiento de las causas es un imprescindible requisito del saber filosófico, pero no constituye, en cambio, una condición necesaria para todas las ciencias estrictamente particulares[33]. Esto, en primer lugar, no significa que la filosofía esté libre de discusiones: la realidad es que en ella se dan más que en ninguna otra parte; pero estas discusiones surgen precisamente porque se busca la esencial certeza que dimana de un verdadero conocimiento de las causas y porque el empeño de la filosofía es, dentro del orden puramente natural, el más alto y difícil que cabe proponerse.

En segundo lugar, tampoco se pretende decir que los conocimientos de todas las ciencias estrictamente particulares carezcan de certeza verdadera; lo que se niega es que esta certeza sea, en todas ellas, la que procede de un verdadero conocimiento de las causas. No es éste, desde luego, el caso de las matemáticas, cuya diferencia con la filosofía ha sido anteriormente señalada. Mas si pensamos en las demás ciencias no filosóficas encontraremos, efectivamente, que la certeza que se busca en ellas es muy distinta de la que persiguen, cada cual a su modo, la matemática y la filosofía.

El caso de la historia es el más llamativo. Sin duda, el historiador prueba con testimonios fehacientes el carácter verídico de los hechos que estudia, y en este sentido su conocimiento de ellos es un conocimiento cierto. Por otra parte, la historia no se limita a probar hechos. También, de alguna forma, los enlaza en sistema y trata de explicarlos en su íntima conexión. Pero esta explicación no produce, a su vez, certeza estricta, sino tan sólo probabilidad. El historiador no puede presentar los que son hechos libres como si unívoca y necesariamente dimanaran de sus respectivas causas; a lo más que aspira es a «entenderlos» como «verosímiles».

La ciencia fisicomatemática no tiene que habérselas con este tipo de hechos; mas como quiera que, a diferencia de la matemática pura, desciende hasta la índole empírica de sus objetos, no puede —aunque la esquematiza de algún modo— desentenderse de la compleja red de circunstancias y condiciones en que éstos se envuelven. Trata, sin duda, de reducir a leyes los fenómenos físicos; pero precisamente por limitarse a éstos no puede hablar de «causas» en sentido ontológico, sino tan sólo de «condiciones», y éstas, en principio, pueden multiplicarse y variarse de una manera indefinida. De ahí que la certeza de esta ciencia sea, a la postre, una probabilidad, alcanzada de un modo

estadístico.

(Hay otras ciencias, también particulares, distintas de la historia y de la fisicomatemática; pero o bien se asimilan a los procedimientos de una de éstas, en cuyo caso su certeza tiene análogas restricciones, o bien prescinden de la explicación propiamente dicha y poseen, por tanto, un carácter meramente descriptivo).

c) Es obvio que las ciencias estrictamente particulares se constituyen con independencia del sentido de la «totalidad de la realidad»; por eso son, por cierto, estrictamente particulares y se pretenden autónomas con relación a la ontología o metafísica. Aun el propio problema de clasificación de estas ciencias no les compete a ellas ni puede ser tratado desde el punto de vista de ningún saber particular, sino que es una cuestión típicamente filosófica por suponer una actitud trascendente a las respectivamente especializadas de los saberes en cuestión.

No es éste el caso de las ciencias filosóficas, ni siquiera el de aquellas que no constituyen la filosofía primera o simplemente dicha. Las ciencias filosóficas particulares, aunque distintas del saber metafísico, se articulan con él en un sistema unitario atravesado en todas sus partes por una misma aspiración fundamental. Lo que hace posible esta unidad del organismo filosófico es —como ya se ha dicho repetidas veces— la subordinación de las filosofías segundas a la ontología; y, en consecuencia, lo que, en último término, da a la filosofía su esencial sentido de la totalidad de la realidad es la incondicionada orientación al ser, propia de la filosofía primera.

Por guardar el sentido de esa totalidad la filosofía tiene que plantearse las cuestiones «centrales» del saber humano. El término «central» se toma aquí en su más inmediata significación. La totalidad supone un centro, en torno al cual se da. En un sentido meramente psicológico, la totalidad de la realidad gira en torno al yo —al yo individual de cada cual—, al que también engloba, a la vez que se opone. En un sentido real, el Centro de la totalidad del ser no es más que Dios, donde la realidad se halla efectivamente concentrada y respecto del cual el despliegue de la totalidad de las cosas tiene el sentido de una «explicación» o externa manifestación (teofanía). Tales son las razones por las que la sabiduría filosófica debe necesariamente plantearse estos temas centrales: la *subjetividad* y *Dios.* Merced a esta sabiduría el hombre saborea su subjetividad y atisba algo de lo que es la Realidad suprema.

3. *Filosofía y «concepción del universo»*

Por su dimensión de totalidad, la filosofía se relaciona con lo que se viene llamando «concepción del universo» en un sentido que no es el propiamente científico y riguroso de la palabra. «Todo el mundo» tiene su idea del «mundo». A ningún hombre, en cuanto ser consciente, puede faltarle una representación de su contorno vital. El hombre no está en el mundo en un sentido meramente topográfico. Su estar en el mundo es, fundamentalmente, un estar humano, esto es, *ante* él. El hombre no se limita a ser tenido o cobijado por el mundo, sino que, a su vez, tiene a éste de una cierta manera: como

«objeto total».

Este radical tener *obiective* al mundo, indispensable a todos los hombres, se verifica en cada uno de ellos según su propia experiencia vital y su respectivo grado de conocimiento, estando esencialmente impregnado de sabor individual. Es un saber, por así decirlo, consanguíneo a cada subjetividad humana y como la más personal proyección de ésta sobre ese mundo objetivo, común a la generalidad de los hombres. Se dice, así, que «cada persona es un mundo» y que «hay tantos mundos como personas».

La filosofía no puede coincidir con esta clase de concepción del universo. Quedaría su unidad atomizada en la indefinida multiplicidad de las personales visiones del cosmos. Por otra parte, no todo el mundo tiene, estrictamente, filosofía, aunque todo hombre se haga, con filosofía o sin ella, una visión personal del mundo. El filósofo está comprometido en la filosofía porque su propio ser y su misma conducta están ligados al resultado de ella. Pero esto es posible porque la filosofía no es una simple «expresión» de la personal subjetividad del filósofo.

Tampoco se percibe suficientemente la verdadera fisonomía del saber filosófico si éste es interpretado como una «concepción del universo» que, comenzando por ser subjetiva y personal, se vuelve luego, por un proceso puramente psíquico, universal y objetiva; algo así como si el filósofo «consagrase» su propia experiencia, convirtiendo sus preferencias en valores y todo lo vital en doctrinal. Pues en tal caso la filosofía no sería propiamente una ciencia, y esencialmente no se distinguiría en nada de la concepción vulgar del mundo, ya que en rigor seguiría tan subjetiva como lo sea la más modesta idea del cosmos que pueda hacerse el hombre de la calle.

Debe decirse, pues, que la filosofía no es concepción del universo, en el sentido de que no representa una mera expresión o prolongación (da lo mismo vulgar que no vulgar) de nuestra personal contextura psíquica[34]. Sin embargo, no hay inconveniente en entender la filosofía como una concepción científica del mundo, si por ello se entiende que es realmente objetiva y no simplemente «objetivada». La filosofía es una concepción del universo, la concepción del universo que se adquiere en el ejercicio de un poder cognoscitivo, la razón humana, de valor trascendente. Sólo nuestra razón puede proporcionarnos —por medios naturales, se entiende— una verdadera, rigurosa concepción del mundo. La meramente vulgar y la que pueda proporcionarnos la poesía no son, en verdad, «concepciones», sino imágenes, representaciones, en donde falta la claridad del verdadero conocimiento y sobran, en cambio, subjetividad y colorido. Las ciencias particulares tampoco pueden suministrar una adecuada concepción del universo. Ninguna de las generalizaciones abusivas de ciertos especialistas puede ser tenida por una concepción científica del mundo, aunque proceda de una efectiva ciencia. Precisamente por referirse a un objeto que trasciende todos los sectores de las disciplinas especiales, necesita, científicamente, un método que no sea el propio de ninguna de ellas. Aquellas generalizaciones no pasan de ser el mero ejercicio de una propensión subjetiva a interpretar el mundo según los moldes de lo que nos es habitual.

* * *

Un concepto que tiene cierta afinidad con el de concepción del universo y, mediante él, con la filosofía, es el de «saber de salvación» o soteriología, entendido de un modo puramente natural.

El saber filosófico se ha visto obligado a ocupar el puesto de una soteriología humana en dos ocasiones distintas de su historia. Antes de la propagación de la fe cristiana, al sustituir o penetrar, en la regulación de la conducta del hombre, a las religiones paganas. Posteriormente, en la crisis moderna que se inicia a partir del Renacimiento y llega hasta nuestros días. En ambas ocasiones el hombre ha pretendido encontrar el último sentido de su existencia valiéndose únicamente de las fuerzas naturales de su razón.

De hecho, la inspiración que ha dado impulso entonces a la filosofía para el planteamiento de este gravísimo problema no se debe a la filosofía misma, sino al peso de una tradición religiosa, a la influencia de una situación espiritual cargada de sentido trascendente. Lo que caracteriza el cambio de la soteriología religiosa por el saber filosófico de salvación es que se pida a éste, en un determinado momento de la historia (todo momento de crisis religiosa) que interprete y resuelva los misterios contenidos en aquélla. Son, pues, de hecho, las religiones quienes han propuesto a la filosofía los temas mismos para la elaboración racional de una soteriología. El problema consiste precisamente en esto: la elaboración racional. ¿Puede el hombre alcanzar con sus simples fuerzas aquel saber que le interesa más, precisamente el saber de salvación?

Hay una serie de verdades, los llamados *preambula fidei,* que, aunque han sido objeto de revelación, pueden ser alcanzados por la razón humana. Estas verdades representan un innegable depósito de saber soteriológico, un precioso repertorio de certezas que de alguna manera determinan el sentido de la existencia humana. El que hayan sido reveladas obedece —como ya se señaló— a la gran dificultad, para la mayoría de los hombres, de llegar a alcanzarlas por las puras fuerzas naturales. Mas como esta dificultad no llega a ser imposibilidad, puede afirmarse que la filosofía se eleva efectivamente a un cierto saber soteriológico[35].

Por otra parte, aunque la filosofía sea el único saber de salvación de que disponga quien no tenga o haya perdido la fe, esto no quiere decir que la filosofía, de suyo, sea una mera suplencia de la soteriología religiosa. La filosofía desemboca en un saber de salvación; pero ha de ser elaborada de una manera científica. Hay, pues, en ella una verdad de carácter estrictamente sistemático, que ha de ser recogida con la morosa y desinteresada disciplina de una pura especulación. Ni aunque se encuentren radicalmente comprometidos los mismos intereses sustanciales del sujeto que filosofa, debe ser violentada tampoco la propia contextura de la realidad, ni precipitarse la marcha natural de la investigación bajo las presiones de un interés humano que busca su solución a todo trance. De aquí también un cierto «servicio» de la soteriología de la fe para la propia filosofía. El filósofo anclado en la fe no necesita filosofar de prisa. Inversamente la urgencia de un saber de salvación ayuda a comprender la deficiente factura de muchos sistemas filosóficos.

4. *La estructura del saber filosófico*

La distinción, a que venimos aludiendo, entre la filosofía primera y los demás saberes filosóficos no es, en rigor, la que hay entre una parte y todas las restantes de un conjunto unívoco. El estudio del ente en cuanto ente no es, como ya dijimos, ningún saber parcial, sino la forma propia y rigurosa del saber filosófico, la filosofía simplemente dicha y sin ninguna condición o limitación. A su vez, los demás saberes filosóficos son, antes que miembros de un sistema, modos imperfectos, secundarios, de la noción de filosofía («filosofía segunda»).

La estructura, del saber filosófico no es, por tanto, la del conjunto de las especies de un mismo género. Lo que se comporta como especie cumple siempre estas dos condiciones: l.ª, tiene todas las notas que definen al género; 2.ª, añade algo a éste, de tal manera que lo delimita o contrae. Así, por ejemplo, el hombre, que es un animal racional, constituye una especie del género animal porque posee todas las notas que este género tiene, y le añade, a su vez, una determinación por cuya virtud lo especifica: la nota de la racionalidad. Pero esta doble condición esencial de toda especie no es cumplida ni por la filosofía propiamente dicha, ni por los modos secundarios o imperfectos del saber filosófico.

La filosofía primera reúne todas las notas de la filosofía, mas no contrae a ésta, no la restringe a una modalidad determinada. Si se quiere decir que tiene una modalidad —en el puro sentido de que no se la debe confundir con otras formas del saber filosófico—, lo único que cabe es afirmar que su modalidad es, justamente, la de no tener ninguna que restrinja o limite el alcance total de la filosofía. Por el contrario, ninguno de los demás saberes filosóficos tiene todas las notas de la sabiduría humana. No son modos distintos de su perfecta realización, sino distintos modos de su realización imperfecta. (Es el mismo caso, por ejemplo, en que está la imperfecta bondad del ser finito con relación a la absoluta y plena bondad. Las de los entes finitos no son modos distintos de realizar a ésta íntegramente, sino distintos modos de cumplirla de una manera imperfecta. Y la bondad divina no es, en rigor, tampoco una especie o modalidad de la bondad, sino la bondad misma en su íntegro y perfecto cumplimiento).

El organismo del saber filosófico se caracteriza, según esto, por la esencial *dualidad* que lo articula. Es la dualidad de una «tensión». Pero esta tensión, aunque supone una diferencia, puede articular a sus extremos porque uno de ellos —la filosofía primera— rige y domina al otro (ya hemos dicho antes en qué forma). La unidad de la filosofía es, por tanto, la de un sistema jerarquizado, y sus partes no son homogéneas, sino «análogas».

* * *

La filosofía primera estudia el ente sin contraerlo a ninguna especial modalidad. Cualquier otro saber filosófico debe, pues, ocuparse con alguna manera o modalidad determinada de ente. Y la que nos es más manifiesta, la que se nos presenta antes que

ninguna otra, la constituyen los entes materiales de que tenemos conocimiento por medio de nuestras facultades sensibles. Estos entes tienen en común, no obstante sus innegables diferencias, el carácter de la *mutabilidad.* «Ser mutable» es un modo de ser imperfecto, deficiente. Poder cambiar es poder «dejar de ser» lo que se es. De alguna forma, pues, el ser mutable tiene algo que ver con el no-ser. No es un puro no-ser, porque lo que no es no puede cambiar; pero, precisamente por poder cambiar, puede dejar de ser aquello que es y «llegar a ser de otra manera».

De este tipo de ente afectado de negatividad se ocupa la *filosofía de la naturaleza.* El término «naturaleza» se toma aquí en un sentido muy estricto, para designar la que tienen los seres mutables, y, en rigor, ésta es su acepción más idónea desde el punto de vista etimológico, ya que *natura* viene de *nascor,* que significa engendrarse o llegar a ser. Naturaleza es, en su sentido propio, lo que en el ser mutable hace posible que éste «llegue a ser» lo que «no era» antes.

Dentro de la filosofía de la naturaleza se distingue una parte general y otra especial. La primera está dedicada al estudio de las propiedades de todo ente mutable (filosofía general de la naturaleza), y la segunda a las que pertenecen sólo al ser viviente («psicología», del término griego ψυχή —en latín *anima—,* el principio que anima y vivifica a los entes en que se halla)[36].

Por oposición al ser mutable, cabría pensar que otra modalidad de la filosofía fuese la relativa al «inmutable». Pero acontece que la inmutabilidad no es una modalidad «restrictiva» del ser. Es la mutabilidad precisamente lo que degrada al ser, porque le afecta de un cierto carácter negativo, inestable, precario. Mas como quiera que la filosofía propiamente dicha estudia el ente sin restricción de ninguna especie, deberá ser ella la que se ocupe con lo inmutable. (Este sólo puede parecernos deficiente como consecuencia de un simple juego de palabras. Es igual que si consideramos como una verdadera carencia el «no tener» alguna «imperfección»). Tanto el ente estudiado por la metafísica, como el que hace de objeto de la filosofía de la naturaleza, pertenecen al orden de lo puramente especulable: son entidades que la razón se limita a considerar o contemplar, pues no dependen de ella y, por tanto, no pueden ser por ella dirigidos. Pero el hombre es capaz de regular aquellas operaciones suyas que no se encuentran determinadas de una manera natural y necesaria (las que pueden hacerse de diverso modo, que está en nuestro poder prefigurar). De esas operaciones, una primera especie la constituyen los propios actos de la razón humana que, por ser reflexiva —capaz de considerarse a sí misma—, tiene el poder de conocer las leyes que determinan la validez de su ejercicio —éste, de hecho, no siempre es acertado— y, mediante tal conocimiento, regular su propia actividad. Tal es, por cierto, la finalidad de la «lógica», la cual, más que una parte de la filosofía, es el órgano o instrumento general de ella y de todo saber. (Por ese su carácter general —y por la relación que, como en su momento explicaremos, tiene con la metafísica— constituye, a su modo, una disciplina filosófica).

Otra especie de entes que la razón humana puede dirigir son los propios actos de la voluntad. La consideración especulativa de la dirección de los actos voluntarios a su debido fin constituye la «ética», disciplina también filosófica por apoyarse —de una

manera precisamente temática y formal— en la metafísica, que le esclarece la realidad del último fin humano; y por el tipo de su certeza, así como también por la conexión que, de alguna manera, como consecuencia de su apoyo metafísico, tiene con el sentido de la realidad total. Por último, son también dirigibles por la razón las cosas exteriores que de ella dependen en su modo de hacerse: los seres artificiales. El respectivo conocimiento o dominio de cada una de las diversas técnicas o artes —tanto las que persiguen la belleza, como las que se ordenan a la utilidad o al placer— no es (al menos en el sentido que hoy se acostumbra a dar a la palabra «filosofía») un conocimiento filosófico, pues los fines de aquéllas, en cuanto tales y determinadas artes, no son —a diferencia del que orienta a la ética— universales y últimos, sino concretos y particulares. Sin embargo, el filósofo puede considerar en general el «sentido» del quehacer técnico y artístico, su esencial significación para la subjetividad humana. Tal consideración puede denominarse, en un sentido amplio, «filosofía de la cultura», y sus dos partes principales son la «estética» (como filosofía del Arte)[37] y la «filosofía de la técnica».

Resumiendo cuanto llevamos dicho sobre la división de la filosofía, el sistema de ésta puede considerarse articulado, de un modo general, por las siguientes partes o modalidades: metafísica, filosofía de la naturaleza, lógica, ética y filosofía de la cultura.

El orden de esta enumeración, que resume el proceso de las anteriores consideraciones, no es, sin embargo, el correcto desde el punto de vista de la gradual adquisición de los conocimientos filosóficos. La metafísica debe ser preparada —subjetiva y no objetivamente hablando— por la filosofía de la naturaleza; la lógica, como instrumento del saber, conviene que preceda a las dos anteriores y, en general, a todo conocimiento filosófico; la ética ha de seguir a la metafísica, por su formal apoyo y fundamentación en ésta, y, en fin, la filosofía de la cultura ocupará el último lugar, por tener sus supuestos en las anteriores. De esta manera, la enumeración que antes se hizo puede sustituirse así: lógica, filosofía de la naturaleza, metafísica, ética y filosofía de la cultura. (Esta última, sin embargo, por estar virtualmente contenida —en lo que toca a sus principales fundamentos— en las demás ciencias filosóficas, y por no haber logrado todavía un riguroso estatuto, no será tratada en este libro, que, por su índole y finalidad, debe limitarse a lo más esencial y elaborado).

ARISTÓTELES: *Met.,* VI, 1; SANTO TOMÁS: *Sum. cont.,* lib. I, c. 3-8, y también *In Boët. de Trinit.;* SAN BUENAVENTURA: *De reductione artium ad Theologiam;* F. BACON: *De dignitate et augmentis scientiarum,* lib. II; I. KANT: *Met. Anfangsgr. der Naturwiss.,* Pref.; A. COMTE: *Cours de Philosophie positive,* leç. 13; W. DILTHEY: *Teoría de las concepciones del mundo,* I.

E. GILSON: *L'esprit de la philosophie médiévale;* E. GOBLOT: Le *système des sciences;* J. MARITAIN: *Los grados del saber;* A. NAVILLE: *Clasification des sciences;* F. ROMERO Y E. PUCCIARELLI: *Lógica;* Z. GONZÁLEZ: *Filosofía elemental,* I, 8.

[24] *Summa Theol.,* II-II, q. 2, a. 9.
[25] Cf. Santo Tomás: *Contra gent.,* lib. 1, cap. 4.
[26] Cf. Santo Tomás: *Contra gent.,* lib. I, cap. 7.
[27] En realidad, la palabra «teodicea» (de δίκαιον, lo justo, la justicia) significa tan solo una determinada parte de la teología filosófica, la que se ocupa con el problema de justificar la bondad divina frente a la existencia del mal. Fue acuñada por Leibniz *(Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberte de l'homme et l'origine du mal)* y aceptada, entre otros, por Kant, e incluso por algunos filósofos neoescolásticos. Su significación se ha dilatado hasta el punto de convertirse en equivalente a la de teología natural.
[28] *Met.* V. 1, 1026 a 27.
[29] Cf. A. Comte: *Cours de philosophie positive,* 1, pág. 57.
[30] La metafísica no es sólo una ciencia, sino también una radical disposición o predisposición natural humana (el propio Kant, que no cree en la metafísica como ciencia, usa la expresión *«Naturanlage»* para significar ese segundo sentido).
[31] En el conocido *«Vocabulaire technique et critique de la philosophie»* —de la Sociedad Francesa de Filosofía —, publicado por A. Lalande, la independencia respecto de toda consideración ontológica es consignada como uno de los rasgos característicos del sentido «actual» de las «ciencias» (véase el artículo *Science,* págs. 955-958, cit. por la 6.ª edic.).
[32] Ni tampoco aprehendemos sensorialmente la esencia del papel, sino sus cualidades más aparentes y externas.
[33] Especialmente a partir de Kant *(Met. Anfangsgr. der Naturwiss.,* Pref.), el sentido fuerte de la palabra «ciencia», que supone la certeza causal, va siendo reemplazado por una acepción «débil» que se contenta con pedir a las ciencias un carácter sistemático, de simple coherencia interna de las proposiciones que las constituyen.
[34] En rigor, tal concepción de la filosofía es una forma de escepticismo, cuya más acabada expresión se encuentra en Dilthey. Esto no quiere decir que no sea posible estudiar las diversas «concepciones del mundo» propias de cada época histórica y de las varias culturas humanas; pero la filosofía no consiste en ninguna de tales concepciones, ni tampoco en la simple teoría general de ellas, a menos que se crea —y en ello estriba el escepticismo a que aludíamos— que la razón no da para más.
[35] Cf. Encicl. «Humani gener.» *(*AAS*,* 1950, pág. 562).
[36] También se divide por algunos a la filosofía de la naturaleza en «cosmología» y «psicología», designando con el primer término la parte de la filosofía que estudia «el ser inerte». (Sobre este punto, véase el capítulo VIII de esta misma obra).
[37] La estética también puede estudiar el tema de la belleza entitativa o natural (y sus supuestos se hallan entonces tanto en la metafísica como en la psicología —esta última para los temas relativos al sentimiento estético —); pero, en cuanto parte de la filosofía de la cultura, limítase a la belleza de la obra artística.

PRIMERA PARTE

EL ENTE LÓGICO

CAPÍTULO III
Objeto y naturaleza de la lógica

1. *La lógica como instrumento de la ciencia*

Toda ciencia supone en el hombre la capacidad natural del entendimiento para *inferir* unas verdades de otras. Si el hombre no tuviera este poder, no le sería dado establecer la prueba[38] de ninguna verdad, y sus conocimientos, por tanto, no serían «científicos». A esa capacidad de deducción, sin la cual no es posible ciencia alguna, se la denomina en filosofía «lógica natural», y no es otra cosa que el poder discursivo del entendimiento, empleado lo mismo en la ciencia que en cualquier clase de raciocinio. Todo hombre, por ende, aunque no haya hecho ciencia, tiene en principio la capacidad de hacerla, gracias precisamente a esa lógica natural de su entendimiento.

No significa esto, sin embargo, que «entendimiento» y «lógica natural» sean exactamente lo mismo. Cuando se infiere una conclusión, es el entendimiento el que la obtiene; pero esto no quiere decir que la haya extraído de su propio ser. El entendimiento es el poder humano que logra inferir una conclusión; pero esta, no obstante, de lo que resulta objetivamente obtenida es de una «premisa», es decir, de algo antepuesto y que hace de principio activo sobre el entendimiento. Por eso, con distintas premisas logra el entendimiento, que es el mismo, conclusiones distintas.

Siendo ello así, se comprende que el entendimiento, enteramente desnudo de toda noticia, no pueda elaborar ninguna conclusión. Lo único que tiene es un poder abstracto, todavía ineficaz, y que está, por así decirlo, aguardando principios sobre los cuales ejercer su fuerza. De estos principios podrá extraer una conclusión, y de estas, sucesivamente otras; pero si falta lo primero, no podrá hacer absolutamente nada.

En general se conviene en llamar «primeros principios» a las verdades enteramente evidentes en que se apoyan tanto las conclusiones de la ciencia como las de cualquier raciocinio vulgar. Y que esos principios primeros hayan de ser verdades evidentes, y además conocidas por todos, es cosa que fácilmente se echa de ver si se tiene en cuenta que, para ser primeros, no han de ser demostrables por otros, y que si de ellos han de partir las ciencias, no deberá hacer falta ciencia alguna para su posesión. De ahí que Tomás de Aquino los haya denominado «semillas de las ciencias»[39], como gérmenes de todo conocimiento científico.

Ni el entendimiento sin los primeros principios, ni estos sin aquel, pueden dar lugar a conclusiones. Tal es la razón por la cual lo que arriba llamamos lógica natural no se identifica estrictamente con el entendimiento, sino que es este mismo, pero en cuanto ya tiene los principios primeros. Y es claro, por lo demás, que no hay ningún problema tocante a la *necesidad* de esta lógica natural o precientífica; sin ella todo raciocinio es

imposible. Otra cosa es, no obstante, que con ella se tenga todo lo que es preciso para el difícil cometido de la ciencia. ¿No será necesaria en el quehacer científico, además de la lógica natural, otra especie de lógica *conocida* y refleja? Si la razón es el instrumento de la ciencia, ¿no será, al menos, conveniente que conozcamos este instrumento y nos aseguremos de la mejor manera de entenderlo? Esta cuestión no se plantearía, tal como acaba de hacerse, si el poder discursivo de la mente fuese algo infalible, es decir, si por fortuna estuviera constreñido a proceder siempre de una manera ordenada, expedita y sin posibilidad de error. Mas la propia experiencia nos enseña que en muchas ocasiones caemos en involuntarios errores, o no procedemos de una manera enteramente sistemática, o tal vez nos envolvemos en dificultades que no dimanan siempre, por completo, de las cosas mismas[40]. Por todo lo cual, aunque el poder de nuestro entendimiento sea realmente bueno y efectivo, no parece que sobre, sino que sea muy conveniente rectificarlo con el conocimiento de su legalidad y de las condiciones de su empleo. De esta suerte aparece la idea de una lógica científica, que comienza por ser un *arte lógica:* una técnica, sistemáticamente elaborada, del uso de la razón. Así ocurrió en los tiempos de Aristóteles, quien concebía la Lógica como un ὄργανον (instrumento) de la ciencia.

Se ha discutido mucho acerca de si esta lógica es, o no, enteramente indispensable para el ejercicio de toda actividad científica. Por supuesto, la lógica natural queda fuera de problema; sin ella sería imposible la misma adquisición de una presunta lógica artificial. No parece, en cambio, que esta última sea absolutamente necesaria para la ciencia; de la misma manera que tampoco el artista ha menester de reflexiones estéticas, sino que puede bastarle, de hecho, el dejarse llevar de su instinto creador. No obstante, aunque es cierto que todo lo que se hace según arte puede hacerse también de una manera natural, no lo es menos que en el último modo de proceder existe siempre riesgo, y en los largos procesos científicos este riesgo es verdaderamente serio. En tales procesos se hace con frecuencia necesario volver la vista atrás, esto es, reflexionar; de tal manera, que lo que entonces se toma en consideración no son las cosas mismas de que la ciencia en cuestión se ocupe, sino las series y cadenas conceptuales que *intelectualmente* las enlazan.

Al encontrarse en esta situación el «científico» asume de hecho el oficio y papel del «lógico». Hace lógica y la adquiere, por cuya adquisición se capacita para llevar su tarea a un grado de perfección intelectual, que no tendría si únicamente se gobernara por la lógica instintiva o natural. De ahí que la opinión más extendida, entre quienes discuten el problema de la necesidad de la lógica para la ciencia, sea la que sustenta que un arte lógica, aunque no indispensable para la ciencia en estado imperfecto, es necesaria, en cambio, para la perfección interna de todo quehacer científico.

Como instrumento del saber, la lógica no es propiamente una ciencia al lado de las demás. Sus enseñanzas no interesan tanto por sí mismas cuanto por su servicio y utilidad para las otras ciencias[41]. Por ello, así entendida como órgano científico, no es realmente parte de la filosofía, sino una cierta ciencia precientífica o, en general, un arte de las artes o ciencia de las ciencias. Tal lógica artificial —precientífica en un sentido

muy diferente del que conviene a la lógica natural— se hace posible merced a la capacidad que la razón tiene de reflexionar sobre sí misma, y por ello se dice que la lógica es ciencia racional en un doble sentido: de una manera genérica, en cuanto que, como toda ciencia o arte, ha de ser racionalmente elaborada; y de una manera específica, en cuanto que el objeto o materia de su estudio es justamente la misma razón en su ordenación a la verdad.

2. *El objeto de la lógica*

Hasta aquí hemos venido considerando el posible *objetivo* de la lógica o, lo que es lo mismo, su finalidad. Conviene ahora que procedamos a determinar su *objeto*, es decir, la materia sobre la cual versan las consideraciones de la lógica. Algo de esto queda establecido en lo que se ha venido diciendo, pues sabemos que el arte lógica se refiere a algo que afecta a todo arte y toda ciencia, y que ello es justamente la razón en cuanto está ordenada a la verdad. De modo general puede afirmarse, por tanto, que la razón es el tema de la lógica.

Pero ahora se trata de precisar y profundizar esta vaga noción. Comencemos por unas consideraciones de carácter muy amplio. Todo arte o técnica se refiere a alguna actividad humana, para la cual establece normas directivas. Tales normas suponen la existencia de estas tres cosas: 1) la facultad o poder del cual emana la actividad que se trata de dirigir; 2) una finalidad, que se intenta lograr poniendo en juego ese poder activo; 3) la posibilidad de que este, aun cuando tenga capacidad para alcanzar aquel fin, sea defectible, es decir, que no llegue a veces a alcanzarlo, o que lo haga con dificultades que conviene anular. Ninguna de estas tres cosas es estudiada aisladamente por el arte o técnica que las supone, sino las tres, precisamente en su mutua relación.

De esta manera la lógica, por su parte, no ha de estudiar la razón o poder discursivo en sí mismo, sino que se interesará por la razón únicamente en la medida en que esta es un poder al que cabe fijar la finalidad de hacer ciencia. Tampoco ha de estudiar la lógica a la ciencia como algo aislado y sin conexión con la razón, sino que la tomará como algo elaborado por esta, como una cierta obra de la razón. Por último, tampoco es la lógica una simple meditación ineficaz sobre la posibilidad que la razón tiene de desviarse en la búsqueda de la verdad científica. La lógica cuenta con tal posibilidad; pero de lo que se trata es de evitar los riesgos consiguientes, o sea, de aproximar de una manera fácil y adecuada la razón a su obra científica.

Es claro, en suma, que si bien la razón puede desfigurar la verdad, le es hacedero y esencial «configurarla», lo cual, por cierto, es cosa muy distinta de crearla. Tal configuración es justamente lo que la razón *pone*, por su parte, en la ciencia. Lo demás viene de las cosas mismas. Naturalmente, el modo de reunir y ordenar las cosas en estructuras científicas (a lo cual se reduce, en definitiva, aquella configuración) no ha de ser arbitrario y caprichoso; antes bien, deberá estar fundamentado en el modo de ser natural de las cosas mismas. Mas no depende únicamente de estas, sino que es consecuencia también del peculiar modo de ser de la razón, según reza el adagio de la

Escuela, que afirma que todo lo que se recibe es recibido según el modo del recipiente[42].

Conviene, pues, distinguir en toda ciencia, de una manera general, lo que la razón toma a las cosas y lo que ella, por su parte, añade. Y eso que añade no puede ser, a su vez, cosa alguna real, pues en tal caso la razón no configuraría la verdad, sino que ciertamente la desfiguraría, dándole un incremento que no posee de suyo. Lo que la razón pone en la ciencia no es más —según se dijo arriba— que la ordenación y encadenamiento de las cosas en el organismo científico.

Todas las ciencias se nos presentan, de este modo, como articulaciones o sistemas de verdades. Pero aunque toda ciencia ordene sus objetos, esto no significa que estudie la ordenación en sí misma. Lo que realmente estudia son los objetos o cosas que va enlazando en sistema. Ahora bien: no es imposible una disciplina que, en vez de estudiar las cosas mismas, se haga cargo del modo como las ordenamos en la ciencia. Tal disciplina no sería ya una ciencia como las otras, una ciencia de objetos o de cosas, sino una ciencia de las ciencias: un estudio cuyo *tema* sería la ordenación de los objetos en el *sistema* científico.

La lógica es precisamente ese estudio. La ciencia de la razón, de que hemos venido hablando, no pretende sustituir a ninguna otra ciencia. Su tema es la obra de la razón en el conocimiento: el *artificio*, que podemos llamar «lógico», por el que las cosas se organizan y articulan en estructuras científicas. Que ese artificio o dispositivo esté bien establecido, rectamente logrado, es, por cierto, la finalidad de la lógica considerada como arte o técnica de la razón. Pero es claro que esta finalidad no se puede cumplir más que teniendo el conocimiento de las leyes internas de aquel artificio: sabiendo cómo es, de qué factores y elementos se compone, cuáles sean las maneras de enlazar o reunir sus componentes. En una palabra, el *arte* de la razón requiere una *ciencia* del artificio lógico, la cual no estudiará los elementos reales de la ciencia (a saber, las cosas mismas), sino de sus elementos racionales, es decir, los que la razón pone, fundándose en aquellos, para ordenarlos en forma de sistema.

La ciencia del artificio lógico, supuesta por el arte de la razón, no es la psicología. Esta se ocupa de la razón como algo real, siendo, por tanto, en este sentido, una ciencia como otra cualquiera de las que estudian objetos o cosas reales; y ya hemos dicho que lo que aquí interesa no es nada «real», sino la ordenación artificial que se da en toda ciencia, hasta en la propia psicología. Se llama *psicologismo*, en el dominio de las teorías sobre la lógica, a la manera de entender a esta, según la cual es la psicología la ciencia que fundamenta al arte de la razón[43]. Si todo arte ha de fundamentarse en una ciencia, la lógica-arte estaría sustentada, según esto, por la ciencia psicológica. En definitiva, la lógica quedaría reducida a la condición de un capítulo de la psicología: el dedicado al funcionamiento normal de la razón humana.

Es, desde luego, cierto que todo arte se basa en una ciencia. En este punto convienen psicologistas y antipsicologistas. Pero el arte lógica puede fundamentarse en una ciencia lógica, que no tiene por qué ser un capítulo de la psicología. Existe, efectivamente, un conocimiento teórico del artificio u ordenación estructural que en las ciencias revisten las

cosas conocidas. Y el conocimiento especulativo de esta ordenación no se refiere, según dijimos, a ninguna cosa real, sino a los elementos ideales de que se compone el sistema científico. En tal sistema no entra, de hecho, la misma razón, ni tampoco ninguno de sus actos. No se puede decir que en un sistema científico sea parte integrante la propia razón, ni que los actos de esta se hallen físicamente integrados en él. Lo que la razón pone en la ciencia, que es un sistema ideal, no son más que factores ideales. Las leyes psicológicas, empero, se refieren a hechos y procesos reales. Es cierto que, al ordenar las cosas en un sistema científico, la razón no deja de cumplir sus leyes psicológicas, pero esto ocurre también cuando las ordena mal. Las leyes psicológicas no son, por tanto, las leyes lógicas.

Análogamente, los movimientos de la mano al desplazar una pieza en un tablero de ajedrez están indudablemente regidos por leyes «físicas», que nadie confundirá con las leyes específicas del juego. El movimiento ajedrecístico supone el de la mano o cualquier otra cosa que lo sustituya; pero esto ocurre lo mismo en las jugadas buenas que en las malas, y tanto en las que son lícitas como en las excluidas por la especial legalidad del ajedrez. Por lo demás, ninguna falta le hace al ajedrecista la noticia científica de las leyes que rigen físicamente los movimientos de su mano, ni gana nada con ello para sus fines de jugador.

3. *La distinción entre propiedades lógicas y propiedades reales*

Sean las dos proposiciones siguientes: 1) el hombre es un animal racional; 2) el hombre es el sujeto de la proposición 1).

No cabe duda de que podemos formar todavía proposiciones tales como: 3) el hombre es el sujeto de la proposición 2), y así cuantas se quieran. Pero inmediatamente se advierte que todas las proposiciones a partir de 2) tienen algo en común y que ello las hace esencialmente distintas de la proposición 1). En efecto: lo que del hombre se dice en 1), a saber, que es un animal racional, expresa algo que es real y efectivo en el hombre, si es verdad que el hombre es un animal racional; y en el caso de que esta definición no fuese buena, su defecto consistiría en atribuir al hombre algo que «realmente» no es; en cambio, lo que se dice en todas las proposiciones a partir de 2), a saber, que el hombre es «sujeto» de alguna proposición, no es nada que pretenda expresar lo que realmente es el hombre, puesto que el hombre, de suyo, ni es ni deja de ser sujeto de proposición alguna. De tal manera, que si las proposiciones a partir de 2) son verdaderas, es justamente porque en ellas no se pretende decir lo que el hombre es realmente. De ahí que, aunque fuera falsa la proposición 1), seguirían siendo justas las proposiciones a partir de 2). E inversamente: todas las proposiciones a partir de 2) serían falseadas si se las concibiera provistas de la misma intención que tiene la proposición 1), aunque esta sea verdadera.

El «hombre» del cual se dice que es un animal racional no está en una situación completamente idéntica al «hombre» del que se afirma que es sujeto de una proposición. El primero es el hombre *directamente* considerado en sí mismo; el segundo es también el

hombre, pero considerado *reflejamente*, según una situación que le es extrínseca: la de estar siendo objeto de un juicio. Existen, según esto, dos clases de propiedades que corresponden a dos modos distintos de referirnos a las cosas: las propiedades o predicados *reales*, que se atribuyen directamente a las cosas según su propio ser, y otras propiedades o predicados de naturaleza puramente «lógica», puesto que se atribuyen a las cosas, no en atención a su propio ser, sino en cuanto que «son conocidas».

En general, todo ser de que hablemos es un objeto de conocimiento. Tan conocido es, así, el hombre del que decimos que es un animal racional, como el hombre del cual afirmamos que es el sujeto de una proposición. Pero aunque todas las cosas de que hablemos tengan que ser, de algún modo, conocidas, no siempre estamos conociendo que las conocemos, ni es necesario que lo que digamos de ellas sean solamente las consecuencias que se derivan de su situación de «conocidas». Si convenimos en llamar *objetos*[44] a las cosas que conocemos, precisamente en cuanto conocidas, y reservamos la palabra *cosa* para designar con ella a lo que conocemos considerado en sí mismo y de suyo, podremos decir que *las propiedades lógicas son propiedades de objetos, mientras que las propiedades reales son propiedades de cosas*. Y así, del «hombre real» decimos que es un animal racional, y del «objeto hombre» decimos que es el sujeto de una proposición.

Cuando las cosas se ordenan en un sistema científico, adquieren propiedades que no son reales, pues estas las poseen previamente. Se trata, pues, de propiedades lógicas. De ahí que sea lo mismo decir que la lógica es la ciencia que estudia el artificio científico, y afirmar que su objeto lo constituyen las propiedades lógicas. A estas se las designa en la Escuela con el tecnicismo de *secundae intentiones,* es decir, intenciones[45] o predicados secundarios. Son primarios los que convienen a las cosas independientemente de su situación de conocidas. De la misma manera, en efecto, que el ser de las cosas es, por naturaleza, previo a su ser conocidas, así las intenciones o predicados que se refieren a aquel ser son también naturalmente anteriores a las que se derivan de las cosas en cuanto son objeto de conocimiento.

La lógica, pues, tiene por objeto algo que no es real. Las «propiedades lógicas» no tienen existencia más que ante y para la razón. Si esta se suprime, aquellas desaparecen. Su ser es solamente el ser objeto de conocimiento. Son, en una palabra, *entes de razón.* Pero esto nos obliga a hacer algunas precisiones.

A diferencia del ente real, el ente de razón es algo que únicamente se da en el entendimiento como objeto de este[46]. También los seres reales pueden hacer de objeto para el entendimiento; pero su ser no se agota en ello. Para un ente real, el estar siendo objeto del entendimiento es algo extrínseco y accidental. Para el ente de razón, por el contrario, ese es todo su ser: no tiene otro. No es, pues, lo mismo «ente de razón» que «ente posible». Una cosa posible es algo que de suyo no repugna la existencia real, algo que puede ejercer esa existencia, aunque no la esté cumpliendo. Su ser es justamente un «poder ser». Pero este poder ser no le viene de ser conocido; mientras que el único ser que tiene el ente de razón es el que le resulta de hacer de objeto de un conocimiento. El ente de razón, independientemente de la razón misma, es un imposible. Por consiguiente,

para precisar el concepto de ente de razón conviene tener en cuenta que el ser posible es una suerte de ente real. (En general, ser real es el que tiene capacidad de ser independientemente del entendimiento, bien ejercite esa capacidad, bien la tenga en suspenso; si la ejercita, es un ente real actual; en el caso contrario, es un ente real meramente posible. Y en verdad, todo ente real actual es también un ser posible —pues todo cuanto existe es algo que «puede» existir—, aunque no sea solamente posible, sino también actual y efectivo).

El ente de razón se define, frente al ente real actual o posible, por su imposibilidad de verdadera existencia, ya que no merece el nombre de esta última la modesta presencia de un ser irreal ante el entendimiento. De ahí que haya tantas especies de ente de razón como maneras de imposibilidad de ser. O lo que es igual: las especies del ente de razón serán tantas cuantas sean las formas de oposición al ser real. Este último, empero, se divide, de un modo general, en *absoluto* y *relativo.* Por «absoluto» se entiende aquí, en un sentido muy amplio, todo lo que no es una relación, aun cuando tenga o pueda tener relaciones con otras cosas y aunque estas relaciones le sean necesarias. E inversamente: entendemos aquí por «relativo», no lo que tiene o puede tener relaciones con algo, sino la relación misma que, como un puente, se tiende entre dos cosas determinadas.

A las cosas que son absolutas (es decir, algo en sí mismas) lo que se les puede oponer es su *negación,* la falta de ellas. Así, a la vista se opone la ceguera, y al bien, el mal. La ceguera y el mal, en efecto, no son propiamente seres, sino faltas de ser. Esto no significa que la ceguera y el mal no existan en absoluto. Realmente existen. Pero su realidad no es positiva sino negativa. Lo que real y «positivamente» existe es aquello que es ciego y aquello que es malo. La falta de vista y la falta de bien son justamente eso: faltas; y la ausencia de ser no puede, en estricto rigor, llamarse ser. Sin embargo, como quiera que la falta de ser tiene una cierta realidad (aunque no sea más que negativa), no se puede decir que constituya un ente de razón. Es un ente «real deficiente». El ente de razón surge aquí cuando *se toma* la falta de ser como un verdadero ser: así cuando concebimos la ceguera como si esta añadiese algo al que la tiene, siendo la verdad que lo que hace es disminuirle.

Siempre que concebimos la falta de algo absoluto —esto es, un absoluto negativo— «como si fuese» un absoluto positivo suscitamos un ente de razón[47].

Una primera clase de entes de razón son, pues, las negaciones concebidas como entes positivos. Por oposición al ser real relativo surge, en cambio, la segunda especie de ente de razón: la *relación de razón.* Por ella se entiende toda relación que únicamente es para el entendimiento que la piensa, de tal manera, que si se la deja de pensar deja de darse. Las demás relaciones son relaciones reales. Así, la filiación que enlaza al hijo con el padre es un ejemplo de relación real, puesto que es algo en el hijo independientemente de que se la piense o no se la piense. En cambio, es una relación de razón la que, por ejemplo, tiene Pedro con el concepto «hombre» como sujeto de la proposición «Pedro es hombre»: porque si bien es cierto que Pedro sigue siendo hombre aunque no se piense en ello, también es cierto que Pedro sólo es sujeto de aquella proposición mientras alguien la piense, y aun entonces el puro hecho lógico de estar siendo sujeto de un juicio

no afecta realmente a su ser ni nos dice nada de lo que él es de suyo.

¿A cuál de las dos especies mencionadas de ente de razón (las negaciones y las relaciones de razón) corresponden las propiedades que llamamos lógicas? Si se tiene presente que estas propiedades sólo son revestidas por las cosas cuando están ordenadas en un sistema, fácilmente se advierte que no pueden ser nada absoluto, ni positivo ni negativo. Lo que se adquiere por el hecho de pertenecer a algo plural y ordenado son meramente «relaciones» con los otros miembros del todo y, por supuesto, con ese mismo todo. Tales relaciones no pueden ser reales para las propiedades de que hablamos, que, por definición, tienen una naturaleza puramente lógica (tal como ya se señaló al describirlas). En consecuencia, *las propiedades lógicas o intenciones segundas no pueden ser otra cosa que simples relaciones de razón.*

No se sigue de aquí que toda relación de razón sea una propiedad lógica. Únicamente lo son aquellas que se dan en la ordenación de los objetos en el sistema científico. Y el mismo sistema, visto ahora a la luz de las precedentes consideraciones, no es más que un tejido de relaciones de razón, mera estructura ideal, que no tiene sentido fuera del entendimiento.

La lógica-arte no hace otra cosa que *aplicar* las leyes que se derivan de aquellas propiedades. La lógica-ciencia es el estudio, puramente *especulativo,* del artificio que con ellas se establece y de las leyes que lo determinan. En suma: *el objeto de la lógica son las relaciones de razón por virtud de las cuales las cosas conocidas son intelectualmente enlazadas en el sistema científico*[48].

4. *Relaciones de la lógica con otras ciencias*

Se ha esbozado hasta aquí una idea de la Lógica, que asigna a esta un objetivo específico y propio, según los resultados de lo que se ha venido haciendo, desde los tiempos de Aristóteles y a través de sus seguidores, en la filosofía de la Escuela. Un largo proceso de elaboración ha hecho posible esta Lógica, dotándola de un claro y riguroso perfil. Ninguna otra concepción de la lógica puede compararse a la inspirada por Aristóteles, en lo que toca a la pulcritud y científico esmero en la determinación de su objeto. Por ello mismo, conviene establecer de una manera explícita algo de lo que virtualmente está ya dicho acerca de los límites de la lógica y sus conexiones con otras disciplinas relativamente afines. Veamos, en concreto, las relaciones de la *Lógica* con la *Psicología,* la *Crítica* y la *Ontología.*

a) Ya se aludió antes a la ciencia psicológica, con ocasión de la fundamentación psicologista de la lógica. El psicologismo pierde su eficacia cuando se distingue entre la razón o sus actos, como entes reales, y el artificio, puramente «de razón», que el entendimiento añade a las cosas conocidas al encuadrarlas en un dispositivo científico.

No resulta de ello, sin embargo, que la lógica esté exenta de toda relación con la psicología. La primera se ocupa de las propiedades lógicas, las cuales no tienen sentido si no se supone que las cosas afectadas por ellas son, o pueden ser, objeto de

conocimiento. Sin este último, no habría propiedades lógicas: de la misma manera que, de no haber razón, tampoco habría entes de razón. Al lógico, pues, le interesa saber acerca del entendimiento todo lo que hace al caso para el estudio de las propiedades lógicas. Así, deberá conocer la diferencia que hay entre el acto de la simple aprehensión, el de juzgar y el de discurrir, para que pueda derivar de ellos la diferencia existente, por ejemplo, entre las propiedades lógicas que se llaman «ser universal», «ser sujeto de una proposición» o «ser término medio en un raciocinio».

De la misma manera, el ajedrecista no podría distinguir funcionalmente lo que es un «alfil» de lo que es una «torre» si no tuviese ninguna idea de la diferencia existente entre las direcciones de los movimientos. Mas no se sigue de aquí que el ajedrecista haya de conocer todas las leyes de la geometría y de la física[49]. El lógico, a su vez, tampoco necesita de la psicología sino lo imprescindible para poner en marcha el estudio de las llamadas propiedades lógicas.

Este, por así decirlo, «mínimo psicológico» que el lógico precisa no forma parte de la Lógica misma. Es, más que un fundamento, una *condición.* Se trata de algo con lo que el lógico tiene que contar; pero esto no significa que la Lógica lo cuente entre sus partes. Una vez establecida una propiedad lógica, se la puede considerar en sí misma, independientemente de su condición o condiciones psicológicas. Algo parecido ocurre cuando se sabe que el «hombre», como objeto de la proposición «el hombre es un animal racional», reviste la propiedad de ser sujeto de ella. La lógica puede aislar esa propiedad y estudiarla en sí misma, independientemente de que sea hombre o cosa distinta lo que la esté cumpliendo. Al hacer esto, la lógica prescinde de la condición ontológica de la propiedad en cuestión, igual que antes prescindía de su condición psicológica.

b) La crítica o teoría del conocimiento no estudia la estructura lógica o artificio racional de la ciencia, sino que se hace cargo del problema de la posibilidad de esta última. No le interesa cómo es lo que la razón idealmente pone en la ciencia, ni cuáles sean las leyes de ese dispositivo, sino esto otro: ¿puede realmente el entendimiento humano alcanzar el conocimiento científico? Y si ese poder es filosóficamente reconocido, ¿cuál es su alcance?, ¿hasta dónde se extiende?

La lógica, pues, cuenta con la posibilidad del conocimiento científico, que ha de ser verdadero y cierto; pero lo que hace es determinar las *condiciones generales* para que, efectivamente, sea un conocimiento científico. Mas la ciencia se adquiere por demostración, y toda demostración es un raciocinio en el que conviene distinguir *materia* y *forma.* Por la primera se entienden los elementos, simples o complejos, que en el raciocinio se ordenan y distribuyen. La forma, en cambio, es precisamente la ordenación o modo de disponer en el raciocinio esos elementos para que el resultado sea algo científico. De esta manera se hace patente que con idéntica materia puede obtenerse tanto un raciocinio bueno como uno malo, según que la forma a que aquella se ajuste sea o no la conveniente, y a la inversa, que aunque sea buena la forma, si no es procedente la materia, el raciocinio no termina en una conclusión verdadera.

Así, por ejemplo, el raciocinio «todo ser viviente es racional; el caballo es un ser viviente; luego el caballo es un ser racional» tiene buena forma, pero la conclusión no es verdadera. En cambio, este otro raciocinio: «Pedro es racional; Pedro es hombre; luego todo hombre es racional», aunque termina en una conclusión verdadera, es deficiente por su forma. Conviene reparar, según esto, en la diferencia que hay entre una conclusión verdadera y una verdadera conclusión. La del primer raciocinio, aunque falsa, es una verdadera conclusión. La del segundo, por el contrario, es una falsa conclusión, aunque sea verdadera.

La Lógica estudia, en general, lo que hace falta para obtener conclusiones verdaderas que sean verdaderas conclusiones. La Crítica no se ocupa realmente, ni en general ni en particular, de las conclusiones como tales. Las conclusiones son estudiadas como tales conclusiones cuando se las pone en relación con las premisas de que han sido extraídas. Si se las examina de manera que se las compare no con sus premisas, sino con la realidad misma de las cosas enunciadas por ellas, entonces no se las estudia como conclusiones, sino como *enunciados* acerca de la realidad. Consideradas así, ya no son objeto de la lógica, pues esta únicamente se ocupa del artificio científico, es decir, del modo en que las cosas han de ordenarse *en* el conocimiento.

No es correcto, sin embargo, decir que la lógica estudia solamente la forma del raciocinio, mientras que la crítica se ocuparía de su materia. Si la crítica no estudia las conclusiones como tales, no tiene por qué ocuparse ni de la forma ni de la materia del raciocinio, pues esta última sólo es materia *para* la conclusión como conclusión. El hecho mismo de ser materia de un raciocinio para obtener una conclusión no es nada real, sino una propiedad puramente lógica. Por consiguiente, la Lógica debe hacerse cargo de la materia del raciocinio, estudiándola, claro es, no de una manera independiente, como si no formase parte de aquel, sino de un modo precisamente lógico, es decir, en cuanto entra en el raciocinio demostrativo. De ahí lo que se llama «Lógica material», que trata, en suma, de responder a esta pregunta: ¿cómo ha de ser, en general, la materia de un raciocinio para que, si este tiene buena forma, la conclusión sea realmente una verdad científica?

Se podría contestar a esta pregunta diciendo simplemente que basta que la tal materia sea verdadera para que, si es buena la forma, la conclusión sea verdadera y sea una verdadera conclusión. Por ejemplo, el raciocinio «todo hombre es mortal; Pedro es hombre; luego Pedro es mortal» tiene una verdadera conclusión, que es verdadera. Sin embargo, conviene observar que un resultado semejante también puede obtenerse con materia falsa y forma buena. En el raciocinio «todos los franceses son chinos; todos los chinos son europeos; luego todos los franceses son europeos», la conclusión es verdadera y está bien extraída, aunque las dos premisas son falsas. El científico está expuesto a hacer seudodemostraciones de este tipo, y es indudable que la ciencia no puede constituirse con ellas.

Es absolutamente cierto que con materia verdadera y forma buena no se pueden extraer conclusiones inadmisibles. Pero *es preciso conocer* que sea efectivamente verdadera la materia para no incurrir en el caso del raciocinio a que acabamos de

referirnos. Si las premisas de una demostración son evidentes de suyo, no hay ningún problema. Pero pueden no serlo. Y entonces caben dos cosas: o que la experiencia nos permita comprobar su validez real o que ello no sea posible. En el primer caso también hay garantía de su verdad; en el segundo será preciso que ellas, a su vez, sean demostradas. Y esta nueva demostración sólo será verdadera si se apoya en una materia que lo sea, ya que no podemos fiar únicamente en la bondad de la forma. En último término será preciso apoyarse en proposiciones que no necesiten demostración, pues esta siempre se puede falsificar.

El científico, en suma, debe ser capaz de recorrer la distancia que separa a lo que ha de demostrarse de aquello que en definitiva lo demuestra. Esta distancia tiene etapas lógicas, que son las verdades en que sucesivamente se apoya lo que se trata de demostrar, hasta llegar a su última base. El recorrido gradual de esa distancia es el «análisis material» del raciocinio demostrativo. Su diferencia con el análisis formal se advierte claramente al reparar en que este último no necesita salir de las mismas premisas de que inmediatamente está hecho el raciocinio que se examine. Al que analiza de una manera puramente formal no le interesa, en efecto, más que el juego interno de las proposiciones establecidas.

El análisis material del raciocinio constituye precisamente el tema de la «Lógica demostrativa», que es el centro de la llamada «Lógica material». Un asunto, como se ve, muy diferente del que ocupa a la Crítica, porque esta, aun cuando tomase en cuenta la materia completa de una demostración, no la referiría gradualmente a sus últimos principios lógicos, sino directamente a las mismas cosas de la realidad. Por lo demás, la Lógica sólo hace la analítica material del raciocinio de un modo general. Hacerlo en cada caso de una manera concreta no es incumbencia de la Lógica, sino de las ciencias respectivas.

c) La Lógica se ocupa de una especie de ente de razón, las propiedades lógicas o atributos puramente racionales de las cosas. La Ontología, en cambio, estudia el *ente real* en cuanto ente. Es cierto que la ontología trata también del ente de razón, pero de manera muy distinta de aquella en que la lógica lo hace. El lógico, en efecto, se ocupa únicamente de *una especie* de entes de razón, a saber: las relaciones de razón que las cosas adquieren en el seno del sistema científico; los demás entes de razón no le interesan. Por el contrario, la ontología, cuyo tema es el ente en cuanto ente, se ocupa del ente de razón *en general,* como de aquello a lo que se opone el ser real, que es su objeto propio. De aquí una segunda diferencia entre la lógica y la ontología. La primera se refiere al ente de razón (a la especie que en él considera) de una manera *primaria* y *directa.* Le interesa en sí mismo. La segunda, en cambio, se refiere al ente de razón en general, pero de una manera *secundaria* y *derivada,* O sea, no porque le interese en sí mismo, sino por su oposición y distinción respecto al ser real.

Existe una cierta semejanza entre la lógica y la ontología, fundada en la universalidad que tienen, cada uno a su modo, los respectivos objetos de estas ciencias. Así como no hay ninguna cosa a la que no se pueda atribuir el ser, tampoco la hay que no sea

susceptible de revestir alguna propiedad lógica. Cualquier ser puede ser sujeto de un atributo puramente racional. En este sentido es posible decir, por tanto, que el campo de la lógica es tan amplio como el de la ontología. Y es claro entonces que, si no se distingue la diversa forma en que se atribuyen a las cosas el ser y las propiedades lógicas, ambas ciencias se identifican realmente en una sola. Así acontece en el «panlogismo», que, al identificar el ser con el «ser conocido», elimina toda posibilidad de distinguir efectivamente entre propiedades reales y propiedades que las cosas tienen únicamente por ser objeto de conocimiento[50].

Otra semejanza entre la lógica y la ontología es la que proviene de la naturaleza puramente *inmaterial* de sus objetos. El de la lógica, que son meras relaciones de razón, no es, en efecto, nada material, pues todo (aunque no sólo) lo material es real, mientras que aquellas relaciones de razón son, por su misma naturaleza, objetos irreales que únicamente se dan para el conocimiento y nunca fuera de él. Por su parte, el objeto de la ontología es también enteramente inmaterial. El ente, en cuanto ente, no puede ser material. Baste, por ahora, pensar que, de lo contrario, únicamente serían las cosas materiales. No obstante esta semejanza, hay aquí también una esencial diferencia entre la lógica y la ontología. La inmaterialidad del objeto de la lógica es la que corresponde a la irrealidad, en tanto que la del objeto de la ontología es la de la misma realidad del ser conocido abstractamente como ser.

La lógica aristotélica no se halla, sin embargo, enteramente aislada de la ontología. En realidad, toda esta lógica está orientada al ser y nutrida por él. Aquello a lo que, en definitiva, se subordina, y de lo cual depende como de su último fin, es el logro de la verdad, es decir, la patencia del ser al entendimiento. Y que el ser nutre y mantiene toda la lógica es algo que fácilmente se advierte si se tiene presente que las llamadas propiedades lógicas, aunque distintas de las reales, no son enteramente independientes, sino que se fundamentan en ellas. Los atributos que se derivan del «ser conocido» están condicionados por los pertenecientes al ser simplemente dicho. Así, por ejemplo, la propiedad de ser sujeto de la proposición «el hombre es un animal racional» conviene al hombre no en sí mismo, sino en su condición de conocido; pero lo que el hombre *es* en sí mismo hace posible que él, en su condición de conocido, sea sujeto de esa proposición.

Si se suprime el ser, quedan eliminados el último fin y el fundamento primero de toda la ciencia lógica. Esto no puede significar que lógica y ontología sean realmente lo mismo. El fin y el fundamento de una cosa son siempre distintos de ella. La ontología, por tanto, al ocuparse del ser, estudia en general algo que excede al objeto de la lógica y no se identifica formalmente con ella. Pero tampoco puede establecerse una tajante separación entre la lógica y la ontología, como si el mundo que estudia la primera fuese realmente autónomo y no tuviese nada que ver con el mundo real de la segunda[51].

d) Examinadas las relaciones de la lógica con la psicología, la crítica y la ontología, podemos añadir, a modo de apéndice, unas consideraciones sobre las diferencias entre la lógica filosófica y la llamada lógica matemática o logística. La lógica que aquí nos

interesa es, por supuesto, una disciplina filosófica, no una ciencia positiva. Al estudiar el artificio científico, trata, pues, de conocer su naturaleza y su esencia, es decir, lo que esa estructura *es* y lo que *son* los elementos de que se compone. Esta investigación es muy distinta de la que puede hacer una ciencia «positiva» que, por definición, renuncia al conocimiento de la naturaleza entitativa de sus objetos. La lógica matemática es la ciencia positiva del razonamiento, a la cual no interesa la aclaración esencial de lo que este sea, ni la ordenación del razonamiento al ser, sino tan sólo el *cálculo positivo* de su validez, independientemente de todo supuesto ontológico. Las siguientes palabras de Husserl ilustran esta fundamental diversidad de sentido entre la lógica filosófica y la logística: «Así como el mecánico práctico construye máquinas sin necesidad de poseer para ello una última intelección de la esencia de la naturaleza y de sus leyes, de igual modo construye el matemático teorías de los números, magnitudes, raciocinios y multiplicidades, sin necesidad de poseer para ello una última intelección en la esencia de la teoría en general y en la esencia de los conceptos y de las leyes que son condición de ella»[52].

Durante mucho tiempo el cálculo lógico estuvo incluido en la lógica filosófica, sin desarrollar sus posibilidades ni tomar conciencia de su peculiar significación. Aunque existen algunos antecedentes (Lulio y Leibniz, entre ellos), los fundadores de la lógica matemática han sido, en el pasado siglo y desde distintas posiciones, George Boole y Gottlob Frege. Los *Principia Mathematica,* de A. N. Whitehead y Bertrand Russell, son la obra clásica de la moderna lógica positiva, la cual en nuestros días ha logrado un notable incremento[53].

5. *La estructura de la lógica*

Hemos dicho que la lógica estudia la obra artificial de la razón en el sistema científico, o sea, lo que la razón pone, por su parte, en la ciencia; meras propiedades lógicas o relaciones de razón mediante las cuales las cosas conocidas quedan intelectualmente ordenadas y enlazadas. Todo esto lo hace la razón mediante su acto científico propio, que es el raciocinio demostrativo. Sin él, la razón no elabora la ciencia, aunque establezca otros requisitos y elementos de ella. Gracias, pues, al raciocinio demostrativo las cosas conocidas son racionalmente encuadradas de una manera científica. De ahí que la Lógica haya de dividirse en tantas partes cuantas sean exigidas por el estudio de ese raciocinio considerado como causa de la ciencia.

La *lógica formal* estudia todas las propiedades lógicas que conciernen a la mera consideración formal del raciocinio. A ella se contrapone la *lógica material.* Para distinguir correctamente la lógica formal y la material, conviene recordar la distinción, hecha ya más arriba, entre verdaderas conclusiones y conclusiones verdaderas. Para que un raciocinio tenga una verdadera conclusión, es suficiente que sea buena su forma. La lógica formal se hace cargo, en consecuencia, de todos los factores lógicos necesarios para el establecimiento de una verdadera conclusión. Compete, en cambio, a la lógica material el estudio de todas las condiciones y propiedades lógicas que se requieren, en

general, para obtener una conclusión científicamente verdadera.

Comparando entre sí la lógica formal y la material, se advierte que la primera se ocupa en general del raciocinio, prescindiendo por completo de que este sea o no sea científico. De ahí que las enseñanzas de la lógica formal sean aplicables tanto en la ciencia como fuera de ella. La lógica material estudia específicamente el raciocinio científico. Es, para decirlo brevemente, una lógica de la demostración. No todo raciocinio es una demostración, sino tan sólo aquel que produce ciencia. Por eso, mientras la lógica formal se desentiende de la índole científica o no científica de la materia del raciocinio, la lógica material examina las condiciones y elementos necesarios para que esa materia sea realmente científica. Es claro, por lo demás, que esto no lo hace de una manera concreta, examinando las demostraciones una por una, pues ello es incumbencia, no de la lógica, sino de la ciencia respectiva. Lo que hace la lógica material es —como también más arriba se indicó, describiendo el análisis material del raciocinio— considerar en general aquellas condiciones y requisitos necesarios para que sea científica la materia del proceso discursivo.

La lógica formal estudia las propiedades lógicas que atañen al *raciocinio.* Mas como quiera que el raciocinio implica el *juicio,* y este, a su vez, el acto de la *simple aprehensión,* el examen de las propiedades lógicas del raciocinio no puede llevarse a cabo sin el conocimiento de las que conciernen a la primera y la segunda operación del entendimiento. La lógica formal se articula de este modo en tres etapas, que son la teoría del concepto, la del juicio y la del raciocinio. Las dos primeras sirven a la última y están en función de ella.

La lógica material es esencialmente una teoría de la demostración o lógica demostrativa. Pero la materia de la demostración es doble: una compleja y otra simple. La materia compleja son las proposiciones de que consta el raciocinio demostrativo, las cuales, a su vez, se constituyen con conceptos, que son la materia simple de ese raciocinio. Al estudio de la materia compleja de la demostración se le reserva la denominación, en un sentido estricto, de «lógica demostrativa», y al examen de la materia simple se le llama, en cambio, «lógica predicamental», por conocerse con el nombre de «predicamentos» a los conceptos considerados materialmente como últimos elementos de la demostración. Los grandes tratadistas de la Escuela anteponían a la lógica demostrativa y a la predicamental lo que llamaban «lógica proemial», constituida por el estudio de la naturaleza de la misma ciencia lógica, el cual solían hacer, no al principio de ella, sino después de la lógica formal, cuando ya habían tomado algún contacto con las cuestiones de esta disciplina y estaban, por tanto, en las mejores condiciones de reflexionar sobre ella.

* * *

En unos «Fundamentos de Filosofía» no es necesario atenerse rigurosamente a las divisiones clásicas de la lógica formal y material, ni desarrollar todas las cuestiones que serían pertinentes en un curso o tratado sistemático. Basta únicamente tomar contacto

con los temas «fundamentales», abordándolos de una manera esquemática y esencial.

ARISTÓTELES; *Top.,* I, 18: SANTO TOMÁS; *In Anal. Post.,* I, I; JUAN DE SANTO TOMÁS: *Ars logica,* II, q. 1-2; R. DESCARTES; *Reglas para la dirección del espíritu,* I-V; J. STUART MILL; *Sistema de lógica deductiva* e *inductiva,* I; E. HUSSERL; *Investigaciones lógicas,* I.

A. GÓMEZ IZQUIERDO: *Análisis del pensamiento lógico;* F. GONSETH; *Qu'est ce que la Logique?;* W. S. JEWONS: *Lógica;* P. HOENEN: *Recherches de logique formelle;* J. M. LE BLOND; *Logique et méthode chez Aristote;* A. PFÄNDER: *Lógica;* K. PRANTL; *Geschichte der Logik im Abendlande;* A. TRENDELENBURG; *Elementa logicae aristoteleae;* F. ÜBERWEG; *System der Logik und Geschichte der logischen Lehren.*

[38] El término «prueba» se toma aquí en un sentido estricto, a saber: como demostración que se realiza fundamentando unas verdades universales en otras. Las verdades concretas y singulares, que los sentidos captan de un modo material, se verifican o comprueban precisamente mediante la experiencia.

[39] *De Veritate.* q. XI, a. 1.

[40] Cf. Santo Tomás: *Comment. in Prim. Lib. Analit. Poster., Prooem.*

[41] Cf. Santo Tomás: *In Boët. de Trinit.*, q. 5, a. 1, ad 2.

[42] *«Quicquid recipitur, ad modum recipientis recipitur».*

[43] El más caracterizado representante del «psicologismo» es J. Stuart Mill (véase su *Sistema de lógica inductiva y deductiva*); y el filósofo que más insistentemente lo ha combatido, E. Husserl (*Investigaciones lógicas*, vol. I de la traducción castellana, en «Revista de Occidente», de M. García Morente y J. Gaos).

[44] De *ob-iectum*, lo que yace o está frente a algo o alguien: como lo conocido, en tanto que conocido, está ante el cognoscente.

[45] *Intentio* se toma aquí en un sentido que nada tiene que ver con la voluntad; concretamente, en la mera acepción del *intendere* o «tender hacia», pues de esta manera todo predicado es algo tenso o referido a un sujeto.

[46] La Escuela suele definirlo: *quod est obiective tantum in intellectu.*

[47] La expresión «como si fuese» insiste en que no es preciso juzgar, creer, que una falta de ser sea un ser, sino que basta con que así se la aprehenda.

[48] Cf. Juan de Santo Tomás: *Ars logica,* 2ª pars*,* q. 1-2.

[49] Lo mismo ocurre en otras técnicas y artes. Pueden, así, servir de ilustración las siguientes frases del célebre compositor A. Casella, referidas al arte pianístico: «No acabo de comprender bien la necesidad, reclamada por algunos tratados pianísticos, de conocer previamente la anatomía del brazo y de la mano. No creo que ni Gieseking, ni Horowitz, ni Zecchi, hayan estudiado tales ramas de la ciencia para conseguir los resultados que todos conocemos. Al contrario, si quisiéramos ser un tanto maliciosos, podríamos observar que los que no obtuvieron tales brillantes resultados fueron precisamente los que demostraron haber estudiado la anatomía a fondo.» (Del ensayo *Il pianoforte,* cap. VI).

[50] Esta es la concepción que inspira a la lógica de Hegel.

[51] En esa separación estriba justamente el defecto esencial de la lógica de Husserl y sus discípulos (la llamada «lógica fenomenológica»). Por reacción contra el «psicologismo», que fundaba la lógica en la psicología, Husserl pretende elaborar una lógica autónoma, y para ello trata también de independizarla de la metafísica. La lógica fenomenológica adquiere carácter de una Ciencia estrictamente particular.

[52] Cf. E. Husserl: *Investigaciones lógicas,* vol. I, pág. 256 de la traducción citada.

[53] Una sumaria y clara exposición de los métodos de la «lógica matemática» se encuentra en el *Précis de logique mathématique* (Bussum, 1948), de I. M. Bochenski.

CAPÍTULO IV
El concepto

1. *Concepto formal y concepto objetivo*

Los últimos elementos en que se resuelve la estructura lógica son los conceptos; con estos se constituyen los juicios, y de juicios está hecho el raciocinio. Todo artificio o sistema científico —y lo mismo acontece en el pensamiento ordinario— es, en último término, por tanto, una ordenación o complexión de conceptos.

Con la palabra «concepto» se trata, pues, de designar aquí al factor más sencillo de cuantos intervienen en el pensamiento y en la ciencia. Si pienso, por ejemplo, que «este papel es blanco», los conceptos de «blanco» y de «papel» son los dos elementos, es decir, los dos simples factores, de que consta mi juicio. El acto de concebir o simple aprehensión no afirma ni niega nada; se limita a tomar nota de algo, sin aventurarse a enjuiciarlo. Mediante él me represento el papel o pienso en lo blanco, pero sin afirmar que tal papel sea blanco o que este color sea el de tal papel. Sin afirmarlo, pero también sin negarlo. La simple aprehensión es puramente representativa y enteramente neutral. Por eso carece de sentido preguntarse si es verdadera o falsa una simple aprehensión. Concebir «el papel» o «lo blanco» no es más que abrir la mente a aquella cosa o a esta cualidad, poner el entendimiento ante ella; pero no dirimir si un objeto determinado es papel o no lo es, ni si es blanco o de otro color.

Esta modesta operación intelectual tiene un objeto mínimo. Lo aprehendido en la simple aprehensión era considerado por Aristóteles como algo «indivisible», y por ello llamaba al acto de captarlo ἡ τῶν ἀδιαιρέτων νόησις[54], intelección de los indivisibles[55]. Si simplemente me represento «el papel» o «lo blanco», cada uno de estos objetos aprehendidos constituye en mi mente una indivisible unidad. Esto no significa que los objetos de la simple aprehensión hayan de carecer siempre de estructura. El concepto de «hombre» como «animal racional» tiene una estructura, que se manifiesta al definirlo según esas dos notas. En general, toda definición expone o manifiesta una estructura conceptual. E inversamente, sólo pueden ser objeto de definición los conceptos que tienen una estructura interna, por lo cual las puras formas simples no pueden ser propiamente definidas[56]. Pero el concepto que tiene una estructura o complejidad no es la suma de varios conceptos. En el concepto «hombre» las notas de «animal» y «racional» no funcionan como otros tantos conceptos, sino como aspectos o momentos de una misma estructura unitaria; se trata solamente, y a la vez, de aquel animal que es racional o de aquel ser racional que es animal.

En cambio, el hecho mismo de la simple aprehensión es siempre enteramente simple; carece de toda complejidad. Una cosa, efectivamente, es el acto de la simple aprehensión

y otra lo que en ella se aprehende. El acto de la simple aprehensión es un hecho psíquico que, o se produce enteramente, o no se produce de ninguna manera. Concebir sólo «animal» o sólo «racional» no es concebir «hombre». Y si este es verdaderamente pensado, el acto por el cual se le piensa es simple y único. Para lo subjetivo del acto de concebir reservamos la denominación de *concepto formal,* mientras que a lo que en ese acto resulta aprehendido lo designaremos con el nombre de *concepto objetivo*[57].

Es instructiva en este sentido la ambigüedad que posee el término «concebir». En una acepción muy literal y estricta, lo que concibe la mente es lo puramente subjetivo de esta operación: el concepto formal. Esto es lo que el entendimiento efectivamente verifica. Pero, de hecho, cuando decimos que algo es mentalmente concebido, no tratamos de significar la misma dimensión interna del concebir, sino lo que a través de ella se ofrece a nuestra mente: el concepto objetivo. Y así como este último no es físicamente producido —concebido— por el entendimiento, tampoco el concepto formal es objetivamente pensado. No es lo subjetivo de mi acto de pensar, sino el «hombre» a que este se refiere, lo que me represento cuando pienso en «el hombre». El concepto formal es algo real en el sujeto pensante, algo de él. El concepto objetivo, por el contrario, se opone como tal al sujeto que lo concibe: es lo que en la simple aprehensión se halla frente a él, *obiectum,* y de este modo le es ajeno. Por eso, varios sujetos pueden tener un mismo concepto objetivo, pero cada cual tiene el respectivo concepto formal. Si, por ejemplo, cuatro hombres piensan en el concepto «árbol», habrá un solo concepto objetivo, el del árbol, y cuatro conceptos formales.

La naturaleza del concepto formal y su conexión con el resto del acontecer psíquico es objeto de la psicología. La lógica, en cambio, se ocupa con el concepto objetivo. Esta última afirmación sólo es rigurosa si se añade que la lógica formal estudia los conceptos objetivos en tanto que conceptos: en la medida en que se aplica a estudiar sus propiedades lógicas. La consideración de las propiedades reales del árbol no es una consideración lógica; el estudio del hombre en cuanto ser real tampoco es un menester del lógico en cuanto tal, etc. Lo que a la lógica importa no son las cosas reales en sí mismas, sino —según se estableció oportunamente— en cuanto conocidas o mentalmente revestidas de unas propiedades irreales, a las que hemos denominado precisamente «lógicas».

La lógica del concepto es la teoría de las propiedades irreales que las cosas adquieren al ser objeto de la simple aprehensión. ¿De qué atributos puramente mentales se revisten las cosas cuando se hacen objeto de un concepto formal? Tal es el tema de la teoría lógica del concepto objetivo.

2. *El universal*

Las cosas que percibimos por los sentidos son singulares y concretas. El hombre con quien trato —el que me oye y me habla— no es nunca el hombre en general, sino este concreto y determinado hombre, distinto de los otros; los libros que leo no son jamás el libro en general, sino, en cada caso, un determinado libro. Sin embargo, el hecho del

lenguaje nos manifiesta ya la existencia de ciertos signos que tienen una intención universal[58]. Las palabras «hombre» y «libro» nos han servido en los anteriores ejemplos para designar, en general, cualquier hombre o libro que podamos percibir con los sentidos. Cada una de esas palabras es una realidad física concreta y singular. La misma palabra «hombre», que ahora escribo en un papel, es algo tan individual como el hombre concreto que yo soy. Y, sin embargo, todas estas palabras valen para designar varios seres u objetos; es decir, que, siendo singulares y concretas, tienen algo especial que les permite la referencia a una pluralidad de cosas.

¿Qué es lo que poseen esos términos universales, por virtud de lo cual no se encierran en sus estrictos límites, sino que, desbordándolos, se abren, en general, a una pluralidad de objetos? Es evidente que eso que tienen los términos universales no lo poseen de suyo; su «universalidad» es algo recaído sobre su propia singularidad física, que ellos mismos serían incapaces de trascender. Se requiere, por tanto, una transmutación, por cuya virtud lo que es singular y concreto, sin dejar de serlo, valga para apuntar a una pluralidad de cosas. Esta transmutación no puede ser real, porque los términos en cuestión siguen siendo concretos y singulares. Se trata, en consecuencia, sólo de un cambio en nuestro modo de considerarlos, esto es, de la adquisición de una propiedad meramente lógica, que para nada afecta a su constitución extramental.

Los términos que llamamos universales no son, en sí, universales; pero se universalizan en la mente al darles esta la propiedad irreal de la significación por la que apuntan a una pluralidad de objetos. Cuando eso que en sí mismo constituye una realidad singular, como lo es, sin duda, la del término, se toma como signo de una pluralidad de cosas, entra en juego la propiedad lógica de la *significación universal*; de tal manera que se puede decir que esos términos son, a la vez, entitativamente singulares y significativamente universales[59].

No toda significación es, sin embargo, una propiedad puramente lógica. Hay también signos naturales, que son todos los que guardan una relación real con su significado. Cuando la mente observa esta relación, no la construye, sino que se limita a descubrirla; de suerte que, como nada se agrega a lo que hace de signo, y este tiene de suyo la relación real con lo significado, no puede hablarse entonces de una propiedad lógica de índole significativa. La significación es del género de las propiedades lógicas cuando sólo en la mente afecta al signo; tal acontece en el caso de los términos universales, cuya significación universal es algo que sólo en la mente y para la mente tienen. El término universal es un signo arbitrario al que se adscribe una relación de razón con una pluralidad de objetos; esta relación sólo afecta al signo en cuanto conocido y es, por ende, una propiedad lógica o segunda intención: la propiedad lógica de la significación universal.

El concepto formal correspondiente al término universal es también, a su modo, un cierto signo. Cuando pienso en lo significado por la palabra «hombre», mi acto de pensar constituye una realidad que no se queda en sí misma. Pensar en lo que significa la palabra «hombre» es dirigir el pensamiento hacia algo que no es el propio acto de pensar; nadie confunde el «hombre» en el cual piensa, con el acto mismo de pensarlo. Según

esto, el concepto formal me lleva al conocimiento de otro ser que el suyo; es esencialmente transitivo, como le ocurre en general, a todo signo. Es, en resolución, un signo, y no arbitrario o convencional, sino precisamente natural. El acto de pensar en lo que significa la palabra «hombre» guarda con el hombre una relación real; como quiera que no es más que eso: el acto de pensarlo, de hacerlo intelectualmente presente.

Si todo signo es algo que nos pone ante una cosa distinta de él, es indudable que el concepto formal es un signo de índole natural. Pero este signo tiene una especial fisonomía que le hace distinto de todos los otros. Para advertirlo suficientemente, basta considerar que el concepto formal no ha de ser conocido para que pueda hacérsenos presente lo que mediante él se está pensando; se trata de una mediación silenciosa que no tiene por qué hacérsenos consciente. Cuando pienso en el hombre, no pienso necesariamente en que lo estoy pensando, sino en el hombre, pura y simplemente. El concepto formal funciona, pues, sin imponer su propia realidad; antes, por el contrario, toda su función estriba en llevar al sujeto a la conciencia de un cierto objeto, por lo que, en realidad, cumple el papel de signo de una manera mucho más perfecta que todos los demás signos, los cuales exigen que previamente se repare en ellos, para pasar a la connotación del respectivo significado.

Solamente el concepto formal cumple aquí «formalmente» el oficio de signo; todas las demás cosas lo hacen de una manera «instrumental». El humo me hace pensar en el fuego, cuyo es el efecto, si previamente tengo noticia de él; las palabras remiten a su significado cuando se las oye o se las dice, y, en general, todos los signos instrumentales deben ser advertidos en su propia figura, precisamente para trascenderlos y pasar a lo que ellos signifiquen. El concepto formal fluye directamente a su significado.

El concepto formal, en cuanto es representativo de algo distributivamente predicable de una pluralidad de seres, constituye un universal. Así, el concepto formal por el que pienso la naturaleza «hombre» es un universal representativo de esta naturaleza. Considerado en sí mismo, todo concepto formal es, sin embargo, singular y concreto: no otra cosa que una entidad determinada en la vida mental de un determinado sujeto. Su universalidad no es, pues, entitativa, sino exclusivamente representativa[60]. Y en esto coincide con los términos universales, aunque difiere de ellos por ser un signo de índole natural y no arbitraria.

Hemos visto hasta aquí dos clases de «universal» —los términos y los conceptos formales— que no son propia y entitativamente universales, sino sólo por modo de significación o de representación. Cabe todavía plantearse la posibilidad de otros universales que lo sean propiamente, es decir, en sí mismos: universales entitativos[61], sobre todo si se tiene en cuenta que lo que hemos llamado el concepto objetivo no ha sido aún examinado a estos efectos.

No obstante, el concepto objetivo quedó aludido anteriormente al decir que el concepto formal constituye un universal por ser representativo de «algo distributivamente predicable de una pluralidad de cosas». El concepto formal o acto de pensar, por el que me represento lo que la palabra «hombre» significa, tiene como concepto objetivo una naturaleza —hombre— que es predicable de cualquiera de los hombres concretos y

singulares, por la obvia razón de que cada uno de ellos es justamente eso: *un hombre.* Este común denominador que es la naturaleza «hombre» para todos *los hombres* (cada uno de los cuales tiene, por su parte, su diferencial numerador) constituye, por tanto, algo universal, algo que conviene a una pluralidad de cosas; pero un universal de muy distinto cuño que los meros términos o los puros conceptos formales, porque ni el término se predica como tal de una pluralidad de cosas significadas, ni el concepto formal se atribuye tampoco a cosa alguna, sino que se limita a ser lo subjetivo del acto de pensarla.

Lo que de cualquier hombre se predica, cuando empleamos la palabra «hombre» como recurso significativo, no es la misma estructura de esta palabra, sino su significación, que es cosa muy distinta. Ni siquiera el concepto de «palabra» puede ser confundido con la palabra que lo designa. Y por lo que concierne al concepto formal, nadie predicaría lo subjetivo del acto de pensar en el «hombre», de lo que en ese acto está pensando.

Sólo el universal, que es concepto objetivo, puede ser predicado o atribuido según su misma naturaleza. Mas esta atribución presupone una cierta identidad, que era justamente lo que faltaba en el caso de los términos y de los conceptos formales. Es la esencial identidad que hay, por ejemplo, entre un hombre cualquiera y la naturaleza o concepto objetivo que llamamos «hombre». Merced a esta esencial identidad, la naturaleza «hombre» (no la palabra ni el concepto formal correspondiente) conviene a una pluralidad de seres de un modo especialísimo, que no consiste en significarlos ni tampoco en representarlos mentalmente, sino en estar en cada uno de ellos, aunque, naturalmente, en cada caso realizada según las propias e individuales características. La atribución de la naturaleza «hombre» a todo ser humano sería imposible y carecería de sentido, si no ocurriera que todo hombre realiza en sí mismo esa naturaleza. Por ello puedo decir que Pedro es un hombre: mientras que, en cambio, no puedo decir de él que sea el correspondiente término o el respectivo concepto formal. En una palabra: el concepto objetivo universal se encuentra realizado en una pluralidad de cosas[62], a las cuales, por tanto, es común; y de esta manera puede denominársele un universal entitativo. Mas sólo de esta forma, pues aunque todo lo universal es común, no todo lo común es universal.

La habitación en que me encuentro es algo común, a mí y a los objetos que hay en ella; estamos todos en la misma habitación; pero no es cierto lo inverso. En cambio, la naturaleza común entitativamente universal, de «hombre», es algo que se halla en cada uno de los hombres, y no al revés. La diferencia estriba, en su raíz, en que lo meramente común no se realiza en los seres que de él participan, mientras que lo que es un universal entitativo se encuentra realizado en esos seres como algo que ellos son.

Es obvio que si los seres en que se cumple el universal entitativo no son más que puros entes de razón, tampoco el universal será un ente real. Por ejemplo, el mismo concepto objetivo universal de «ente de razón» es, a su vez, un ente de razón que cada uno de los seres ficticios, a los que puede ser atribuido, viene a cumplir y ejemplificar. De estos seres puede decirse que lo realizan, en el mismo sentido en que puede decirse

—impropiamente— que tienen realidad: únicamente ante el entendimiento y nunca con independencia de él.

Mas si los seres en que el universal entitativo se realiza son, propiamente hablando, seres reales, entonces ese mismo universal es también, propiamente, un ente real. De esta manera, la naturaleza «hombre», que cada uno de los hombres concretos realiza en sí mismo, es un ente real, porque es algo que hay en la realidad, aunque esté en cada caso cumplido de un modo individual y diferente. Ya que se trata de algo que existe en seres reales, es un ente real.

El hecho, sin embargo, de que el universal entitativo se encuentre en cada caso realizado de un modo diferente, pudiera interpretarse como una cierta prueba de que ese universal es tan sólo una pura creación del intelecto. En la realidad, lo que hay de veras es este hombre, aquel otro hombre, el de más allá: pero no el hombre en general y común; este último sería, por así decirlo, demasiado humano, como artificio y obra de la pura razón; en suma, sería un ente de razón. Esto es lo que vienen a pensar, en sustancia, los *nominalistas* y *conceptualistas.*

Consiste el nominalismo en entender que los únicos universales son los términos —*nomina*— universales. El conceptualismo admite también conceptos formales universales, pero no conceptos objetivos universales. Según esto, ninguna naturaleza real puede ser universal, porque en la realidad extramental todo es singular y concreto. Tal es, en esquema, la tesis común al nominalismo y conceptualismo; tesis que presta un cierto servicio al análisis lógico del universal entitativo, porque hace advertir en la estructura de éste dos elementos que una inspección superficial tal vez no registrara. La naturaleza universal, que está en la realidad, individualizada, se encuentra, en cambio universalizada en la mente; es decir, que si se toma un concepto universal cualquiera, convendrá distinguir en su estructura lo que es en él una *naturaleza universal* y lo que es la *universalidad* de esta naturaleza[63]. Considerada en sí misma, tal naturaleza, que fuera de la mente se reviste de singularidad y concreción, es un ser real, ya que se convino antes en denominar real (véase el capítulo anterior) a todo aquello a lo que no le es imposible existir, y como quiera que la naturaleza en cuestión puede existir en los seres concretos y singulares, su índole es real. Lo que no es real es su universalidad, puesto que al existir, aquella naturaleza se contrae siempre a la singularidad y concreción. Pero conviene advertir que ni la singularidad y concreción hacen el imposible de que un ser de razón se torne real, ni, por su parte, la universalidad puede hacer que lo que es real se convierta en un ente de razón. Si la naturaleza de que hablamos fuera absolutamente incapaz de existir, no podría concretarse en un ser singular; mas si puede en principio existir —en las condiciones que fueren—, es ya, por su misma esencia, un ente real posible, esto es, algo que debe su posibilidad a su propia esencia, no a la concreción de que esta tendrá que revestirse cuando se haga actual y efectivamente existente. La concreción es condición de la existencia en acto, pero esta existencia en acto supone la existencia posible.

No se trata, por tanto, de que una naturaleza universal sea capaz de existir en sí misma, sino de que una naturaleza universal sea, en sí misma, capaz de existir (con una

concreción). «Existir en sí misma» significaría: sin concreción. «Ser capaz en sí misma de existir» significa: por virtud de la esencia, aunque esta haya de concretarse, para existir de un modo actual y efectivo. Y en lo que toca al hecho de que esta naturaleza se revista, en la mente, de «universalidad», conviene advertir que ello no muda la índole real que por sí misma tiene; ya que ese revestimiento es sólo un accidente y un estado que no puede cambiar la índole interna de aquello a lo que afecta.

Tales naturalezas reales pueden considerarse de una doble manera: o en sí mismas, de un modo absoluto, o en cuanto son sujeto de universalidad. El primer modo de consideración va dirigido a algo puramente real, y esto en filosofía no es oficio del lógico, sino del metafísico, por lo cual el tecnicismo común se vale de la fórmula «universal metafísico» para designar las naturalezas reales universales consideradas de esta manera, reservándose en cambio, la denominación de «universal lógico» para designar esas mismas naturalezas en tanto que sujeto de la universalidad. Es claro, sin embargo, que lo propio y estrictamente lógico no son las naturalezas que hacen de sujeto o soporte de universalidad, sino esta última, la cual consiste en una pura relación de razón, que afecta a aquellas en cuanto abstraídas, y que tiene su término en las cosas concretas —«inferiores»— que realizan el universal.

De ahí que se distinga también entre *materia* y *forma* del universal. La materia es aquello a lo que afecta (en la mente) la universalidad; la forma es esta última, bien entendido que se trata de forma accidental y no de una verdadera forma esencial, ya que la cosa que hace de universal tiene su propio ser, independientemente de que le afecte o deje de afectarle la relación de razón en que la universalidad estriba.

Esa relación de razón es, en efecto, una propiedad puramente lógica: sólo se da en el entendimiento, y es la relación que las naturalezas abstractas, desprovistas de concreción y singularidad, tienen con sus respectivos inferiores ante el entendimiento, que las considera como algo perteneciente a ellos. Hace falta, por tanto, que el entendimiento las conciba con ese orden o relación a sus inferiores. Si se limita a considerarlas en sí mismas, aunque prescinda de la concreción, no dará lugar a la propiedad lógica de la universalidad, sino que estará ante una naturaleza abstracta que puede ser materia de un universal lógico, pero que todavía no lo es.

Naturalmente, la universalidad se fundamenta en la abstracción. Lo que es singular y concreto no puede concebirse como algo referible y comunicable a otros seres que no sean él mismo. Por el contrario, una vez abstraída de sus condiciones individuales, toda naturaleza puede ser concebida como algo relativo a una pluralidad de seres: todos los que la cumplen. Y de esta suerte, como toda relación tiene un sujeto, un término y un fundamento, puede decirse ahora: en primer lugar, que la relación de universalidad tiene como sujeto o soporte una naturaleza abstracta; en segundo lugar, que su término lo son todas las cosas que realizan esa naturaleza, y, por último, que su fundamento es el mismo carácter de abstracta que tal naturaleza tiene en el intelecto. (Gracias a que el concepto objetivo de «hombre» no se refiere a ningún hombre determinado, es posible ordenarlo a cualquier hombre y entenderlo como algo pertinente a todos ellos). Es obvio, sin embargo, que aunque ese sea su fundamento próximo e inmediato, cabe también decir

que el fundamento último o remoto lo constituyen las mismas cosas reales singulares en cuanto son «abstraíbles» de sus condiciones individuantes.

3. *Los predicables*

En torno a la simple aprehensión han aparecido hasta ahora dos clases fundamentales de propiedades lógicas: la «significación» de los términos universales y la «universalidad» de los conceptos objetivos que constituyen naturalezas abstractas. (Los conceptos formales no dan lugar, de suyo, a ninguna especie de propiedad lógica, pues la relación que estos conceptos tienen con sus objetos es algo que poseen en sí mismos, en su propio ser individual, previo a todo conocimiento que de él pueda tenerse).

A estos dos tipos de propiedad lógica habría que añadir otras especies menos importantes; pero limitaremos el examen a la que se deriva, como una afección propia, de la universalidad, y que es la «predicabilidad» del universal entitativo. A esta propiedad se ha hecho referencia anteriormente, con ocasión del estudio de los diversos tipos del universal, por tratarse de algo que se percibe pronto cuando se advierte la diferencia entre lo universal y lo común; pero ahora conviene que se la estudie en su lugar propio, posterior al que corresponde al examen de la universalidad entitativa.

Lo que se llama «predicabilidad» no es otra cosa que la propiedad del universal entitativo, por virtud de la cual este es atribuible a una pluralidad de objetos. El universal «hombre» no sólo puede concebirse como una naturaleza realizada en todos los hombres, sino también, y justamente por esto mismo, como un atributo predicable de ellos. Si se tratase de una naturaleza singular, no podría atribuirse a una pluralidad de seres. Es, por tanto, su universalidad el fundamento de su predicabilidad; y en esto consiste el sentido de la fórmula usualmente empleada, según la cual el universal es, a la vez, *unum in multis et de multis,* es decir, algo uno que, por hallarse en varios, puede decirse de varios. Considerado sólo como *in multis,* tenemos el universal pura y exclusivamente como universal; pero advertido también como *de multis,* se tiene ya el universal en tanto que predicable.

La propiedad de poder ser atribuido a una pluralidad de cosas consiste en una pura relación de razón, cuyos elementos son los siguientes: l.º, un sujeto de esa relación, que es el mismo que hace de sujeto o soporte del universal, a saber: una naturaleza abstracta; 2.º, un término, que son las cosas mismas a que se puede atribuir el predicable, pero concebidas ahora no tanto como lo que realiza el universal, cuanto como aquello que soporta o puede recibir la atribución; 3.º, un fundamento de la predicabilidad misma, y que, como ya se ha dicho, es la universalidad con que las naturalezas abstractas son concebidas connotativamente a los seres que las realizan o pueden realizarlas.

La naturaleza abstracta «hombre», que es una naturaleza real, se convierte en el universal correspondiente cuando, sin dejar de ser real, la concebimos como algo dotado de una relación de razón por la que se aparece pertinente a cualquier hombre real, lo que no tiene sentido ni puede acontecer en la concreta naturaleza de ningún hombre determinado. Y el universal «hombre», a su vez, se torna el respectivo predicable

cuando, sin dejar de ser universal, sino precisamente basándose en que lo es, lo concibe la mente como algo provisto de la relación de razón por la que se presenta como una naturaleza atribuible a una pluralidad de seres.

Más arriba se ha dicho que toda naturaleza universal tiene una materia y una forma. La materia es aquello a lo que afecta en la mente la universalidad; la forma, en cambio, es esa misma universalidad. La naturaleza universal «hombre» y la singular de «este determinado hombre» tienen la misma materia, pero su forma es distinta, porque en el primer caso la naturaleza del hombre está afectada de universalidad, mientras que en el segundo es singular.

La división de los universales puede hacerse, en consecuencia, desde dos puntos de vista: el de la forma y el de la materia. Pero si la división se hace por la materia, el resultado no podrá ser una división de los universales en cuanto universales. Para esto último es necesario diferenciar los modos o tipos de universalidad; lo otro es una clasificación de las naturalezas reales según su propia y extramental fisonomía.

Se conviene en llamar «predicamentos» a los supremos géneros que resultan de dividir los universales por la materia, y se reserva el nombre de «predicables», según una acepción más restringida que la que antes fue tenida en cuenta, a las especies o modalidades que resultan de dividir los universales por su forma. En cambio, si la palabra «predicable» se toma en la acepción amplia, todo predicamento, por ser universal, es algo predicable o atribuible a una pluralidad de seres, y en este mismo sentido todo lo que es predicable constituye un predicamento, o puede ser inscrito en la región o departamento predicamental correspondiente.

En el sentido estricto, los predicamentos representan modos o tipos de «ser», mientras que los predicables constituyen las varias modalidades de ser universal y atribuíble, de suerte que los primeros distribuyen las cosas tal cual son en sí mismas, independientemente de toda propiedad lógica que puedan revestir en nuestra mente, en tanto que los segundos resultan de dividir las cosas o naturalezas reales, pero en cuanto están ya abstraídas y como revestidas de esas propiedades irreales que hemos denominado universalidad y predicabilidad.

Un ejemplo permitirá ilustrar la distinción. La naturaleza universal «hombre», considerada en sí misma, es una *sustancia,* o sea algo que es en sí, a diferencia de la «blancura» que realmente puede afectarle, y que es, por el contrario, un *accidente.* La diferencia entre sustancia y accidente es una diferencia predicamental, es decir, entre dos predicamentos, pues ser en sí y ser en otro constituyen modalidades entitativas que al «hombre» y a la «blancura», respectivamente, convienen, según su propia realidad extramental. En cambio, la diferencia entre dos predicables tiene otro sentido. La misma naturaleza universal «hombre» puede ser considerada, en tanto que abstraída como una *especie* del *género* animal. Es claro que en la realidad singular y concreta de las cosas ningún hombre es una especie ni ningún animal un género.

En esa realidad no hay más hombres que los hombres individuales ni más animales que los que individual y concretamente lo son, y, además, cada hombre individual es un ser animal individual. La diferencia entre el género y la especie es, pues, una diferencia

entre predicables, ya que ser género y ser especie son dos propiedades que, en este caso, convienen respectivamente al animal y al hombre en cuanto son naturalezas abstractas mutuamente comparadas por el entendimiento en atención a su diverso modo de universalidad.

Los predicamentos son universales metafísicos; los predicables, universales lógicos (según la distinción que oportunamente se hizo). En consecuencia, el examen de los predicamentos puede hacerse en metafísica, pero esto no significa que la lógica no los pueda estudiar a su manera. Es cierto, desde luego, que los predicamentos representan las naturalezas reales, independientemente de toda propiedad lógica, y en esto difieren de los predicables. Pero una cosa son los predicamentos y otra su respectiva «ordenación». Ordenar un predicamento es establecer en cada grupo o género del ser real los diversos subgrupos o especies en que estos se dividen. Así, dentro del predicamento «sustancia» entran tanto las sustancias incorpóreas como las corpóreas, y en estas, a su vez, tanto las vivientes como las no vivientes, etc. Cada una de estas cosas en que el predicamento se divide es, en sí misma, una naturaleza real: pero no es nada real su misma ordenación dentro de él, ya que, de hecho, en el mundo extramental ninguna sustancia corpórea es una especie o subgrupo de la naturaleza general «sustancia», ni hay tampoco ninguna sustancia real que pueda ser indistintamente corpórea o incorpórea, sino que es tan sólo, en cada caso, una de las dos cosas. En suma, la ordenación de los predicamentos supone o da lugar a una serie de propiedades lógicas, algunas de las cuales solamente aparecen en esta ocasión.

Por todo ello, tanto la lógica como la metafísica pueden ocuparse con los predicamentos, y hasta hay en la lógica de la Escuela toda una parte que se denomina precisamente «lógica predicamental», uno de los capítulos en que la «lógica material» se divide. Sin embargo, en parte por razones de espacio y de la índole de la presente obra, y en parte también para evitar innecesarias repeticiones, aplazaremos el examen especial de los predicamentos hasta llegar a la oportuna ocasión en el desarrollo de las cuestiones metafísicas.

Volviendo a los predicables, ¿cómo clasificar sus posibles especies o modalidades? Porque es a estas precisamente a lo que en un sentido estricto se llama predicables. Trátase, pues, de determinar los varios modos, según los cuales son atribuíbles las naturalezas o conceptos objetivos universales, y como quiera que la universalidad es el fundamento de la predicabilidad, la división de que nos ocupamos exige establecer cuáles son las diversas maneras en que se relacionan con sus inferiores esas naturalezas que hemos denominado universales[64].

Toda naturaleza universal es algo uno que se halla *en* varios (por eso puede decirse *de* varios). El universal entitativo surge de concebir una naturaleza como algo pertinente a una pluralidad de cosas. De ahí que haya, en principio, tantas maneras de universalidad como modos posibles de que algo uno pueda pertenecer a varios. Y, en general, estos modos son dos. Una cosa, en efecto, puede encontrarse en varias, por uno de estos dos títulos: o por constituir la esencia de ellas, o por ser algo que a esta esencia realmente adviene. El modo primordial en que una cosa puede encontrarse en varias es, sin duda, el

primero: fuera de él sólo es posible que la naturaleza universal sea realmente algo distinto de la esencia de sus inferiores.

Esta distinción da lugar a la diferencia entre la predicabilidad *esencial* y la *accidental.* En cada una de ellas puede darse una doble situación. La naturaleza universal puede constituir *toda* la esencia de sus inferiores, o tan sólo una *parte.* Y por lo que respecta a la predicabilidad accidental, puede acontecer que lo que no es la esencia se relacione con esta según una conexión *necesaria,* o bien, por el contrario, de un modo *contingente.* Si la naturaleza concebida como pertinente a la esencia de sus inferiores representa toda la esencia de ellos, se tiene el tipo de predicables que mejor cumple el oficio, y al cual se conoce con el nombre de *especie.* Por ejemplo, la naturaleza universal «hombre» expresa, aunque de un modo abstracto, toda la esencia de los seres humanos individuales; constituye, por tanto, la especie a la que tales seres pertenecen.

Si examinamos la naturaleza «hombre» encontraremos en ella dos partes o elementos: los que se designan, respectivamente, con las palabras «animal», «racional». En el todo específico cada una de estas partes cumple oficio distinto. El concepto objetivo de «animal» es lo que en la especie «hombre» queda determinado por el concepto objetivo «racional». Esto supone que ese concepto *puede* sufrir tal determinación o, lo que es lo mismo, que se comporta en el todo específico como una cierta parte potencial. Tal parte potencial es justamente el *género* de la naturaleza humana; y a lo que determina o actualiza al género, constriñéndole a ser, en este caso, «hombre», se conviene en llamarlo *diferencia* de esa naturaleza (en este caso, el carácter de ser «racional»).

En general, toda especie se encuentra articulada por un género y una diferencia. El género es la parte potencial: la diferencia, la parte actual. Y ambos son predicables, como la especie, aunque en un grado menor de perfección. El concepto «animal» es predicable de cualquier hombre individual, como algo que expresa potencialmente la esencia de este. También se puede predicar de los hombres concretos singulares el concepto de ser «racional», pero entonces se trata de algo expresivo de lo que les distingue de todos los restantes animales. Sólo la naturaleza específica «hombre» o «animal racional» puede ser predicada de cualquier hombre real como constitutiva de su cabal esencia. Y de esta suerte son tres los predicables que poseen —cada cual a su modo— un sentido esencial: la *especie,* el *género* y la *diferencia.*

La predicabilidad accidental da lugar, por su parte, al *propio* y al *accidente,* El «propio» (o propiedad) representa la clase de las naturalezas universales que se relacionan con la esencia de sus inferiores de un modo necesario; como acontece con el carácter de «risible», que el hombre tiene, por ser algo que fluye o dimana de su propia esencia, sin que pueda decirse que forme parte de ella. Por el contrario, el «accidente» es el predicable o tipo de universal al que pertenecen todas las naturalezas que guardan con la esencia de sus inferiores una relación accidental o contingente, de manera que no solamente no forman parte de ella, sino que ni siquiera se derivan de su misma estructura; tal es el caso del color «blanco» que el hombre puede tener, y del que puede también hallarse desprovisto.

Los cinco predicables (género, especie, diferencia, propio y accidente) son, en último

término, modos diversos de relacionarse los universales con sus inferiores singulares y concretos. Es género toda naturaleza que expresa «indeterminadamente» la esencia de sus inferiores. Por eso, entre el género y estos se interpone la especie, la cual expresa esa misma esencia «determinadamente». De ahí que el género no sólo pueda predicarse de los inferiores singulares, sino también de las especies en que él mismo se divide[65]. Así, el género «animal» no sólo se predica del jinete y de la cabalgadura, sino también, en general, de la especie «hombre» y de las especies de los «animales irracionales». La especie, pues, se relaciona lógicamente, por una parte, con el género y, por otra, con los inferiores individuales; se subordina a aquel y se predica de estos[66].

Dada esta peculiar situación de la especie como algo intermedio entre el género y los individuos, se comprende que todo género haya de tener, al menos, dos especies, porque lo que distingue a la especie del género es algo cuyo contrario es igualmente compatible con este; por eso se dice que la naturaleza genérica expresa la esencia de sus inferiores de una manera «indeterminada» o potencial, es decir, como algo que es susceptible, en principio, de recibir determinaciones distintas (aunque es obvio que, una vez recibida una, no sea ya capaz de sufrir su contraria).

Es «diferencia» toda naturaleza que expresa la esencia de sus inferiores de una manera «determinativa», como aquello que en esa esencia hace que lo genérico se contraiga a específico. (Así el carácter de ser «racional», que hace en la especie humana que el animal se determine a hombre). La diferencia se relaciona con el género, con la especie y con los inferiores singulares. Con relación al género, es divisiva de él; por lo que toca a la especie, es algo constitutivo o determinante, y, en fin, respecto a los inferiores (que son los mismos que los de la especie), es un universal que se predica de ellos como parte actual o determinativa de su esencia[67].

El «propio» coincide con la diferencia en convenir a sus inferiores de una manera determinativa; pero difiere de él por tratarse de algo que no es de la esencia de los inferiores, sino sobreañadido a ella, aunque sea de un modo necesario[68]. El «accidente» también conviene con sus inferiores de una manera determinativa, pero su conexión con la esencia de estos es de carácter puramente accidental[69]. (Tal conexión es accidental respecto de la esencia, aunque puede ocurrir que la posea algo inseparable del individuo en que aquella se da. Por ejemplo, el ser «macho» o ser «hembra» son accidentes del animal, pues ninguno de ellos se deriva, de un modo necesario y exclusivo, de la esencia de este; pero en cada animal individual el ser macho o ser hembra es algo inseparable).

ARISTÓTELES: *Top.,* I; PORFIRIO: *Isag.,* I; SANTO TOMÁS: *De ente et essentia,* c. IV; CAYETANO: *Com. al cap. IV del De ente et essentia;* JUAN DE SANTO TOMÁS: *Ars logica,* II, q. 1-5; E. HUSSERL: *Investigaciones lógicas,* inv. 2.ª: *La unidad ideal de la especie y las teorías modernas de la abstracción.*

G. FAUSTI: *Teoria dell'astrazione;* P. JANET y J. SEAILLES: *Histoire de la*

philosophie: Les problemes et les Écoles, págs. 473-574; J. M. MANSER: *La esencia del tomismo,* cap. III, par. 1: *La doctrina de los universales a la luz del acto y la potencia;* A. MILLÁN-PUELLES: *El problema del ente ideal (Un examen a través de Husserl y Hartmann).*

[54] De *Anima,* III. 6, 430 a 26.
[55] Cf. Santo Tomás: *In Perih.,* lect. 3, n. 3.
[56] Cf. Aristóteles: *Top.,* I, 6, 103 a.
[57] Cf. F. Suárez: *Disp. met.,* disp. II, Sect. 1, n. 1.
[58] Por universal se entiende, en cualquier caso, «algo uno relativo a varios» (Cf. Aristóteles: *Met.*, VII, c. 13).
[59] La Escuela los conoce como universales *in significando*.
[60] El concepto formal es, en estas condiciones, un universal *in repraesentando.*
[61] El concepto objetivo es, así, un universal *in essendo.*
[62] Adviértase sin embargo, que no es preciso que el universal se halle efectivamente realizado por una pluralidad de seres; basta con que sea capaz de ello. El universal es lo que es *apto* para ser en varios seres. (Cf. Santo Tomás: *In Met.*, VII, lec. 13, n. 1570).
[63] Cf. Santo Tomás: *In II de Anima*, lect. 12.
[64] La división de los predicables fue establecida por Porfirio (*Isagogé*, I) sobre la base de unas distinciones aristotélicas (*Top*., I. c. IV, 101 b 17-25).
[65] Cf. Aristóteles: *Top.,* I, 5, 102 a 31; y santo Tomás: *De nat. generis.*
[66] Cf. Porfirio: *Isag.,* c. 2, 2 a 1.
[67] Cf. Porfirio: *Isag.*, 3, 3 b 32.
[68] Cf. Porfirio: *Isag.* 4, 4 a 14.
[69] Cf. Porfirio: *Isag.*, 5, 4 a 24.

CAPÍTULO V
El juicio

1. *Juicio psíquico y juicio lógico*

Si el entendimiento humano fuese perfecto tendría bastante para conocer las cosas y sus atributos con la «simple aprehensión», que le daría de una vez la posesión intelectual completa de cualquier entidad. Le bastaría entonces la representación de la naturaleza «hombre» —la pura y simple representación mental de esta naturaleza— para conocer todas sus propiedades y determinaciones, e incluso todas las relaciones que guardan entre sí y con las pertinentes a otras naturalezas o entidades.

Pero el entendimiento humano es imperfecto, y en cada simple aprehensión se limita a alcanzar un determinado aspecto inteligible —un fragmento del ser— de la cosa a que apunta, y de esta suerte va desgranando en una pluralidad de conceptos objetivos lo que en el ser extramental de aquella constituye una única e indivisible unidad[70].

Necesita, por tanto, nuestro entendimiento, además de la simple aprehensión, otra especie de operación cognoscitiva, merced a la cual le sea posible reunir o integrar los diversos aspectos que aisladamente ha ido percibiendo en sucesivas intelecciones parciales. Esta segunda operación intelectual es el *juicio.* Mediante él, lo que realmente se halla unido en la estructura misma de las cosas queda también intelectualmente enlazado en nuestro modo de conocerlas. Juzgar es, por tanto, lo mismo que sintetizar o relacionar conceptos objetivos: reunir mentalmente lo que entitativamente se halla unido (y claro es, correlativamente, que, también, separar en el entendimiento lo que en la realidad se encuentra separado).

En este sentido Aristóteles definía el juicio: σύνθεσίς τις ἤδη νοημάτων ὥσπερ ἓν ὄντων[71]: cierta composición de conceptos como cosas que son algo uno. La síntesis mental en que consiste el juicio responde, así, según la definición aristotélica, a la unidad real que los conceptos objetivos tienen[72], y justamente es esta misma unidad real su más profunda y explicativa razón de ser. Ello es comprensible en la concepción realista del conocimiento que profesa Aristóteles, para quien la potencia intelectiva, aunque es parte del ser de un sujeto, no se limita a este, sino que se halla abierta a todo el ser, a la realidad entera, de la cual se nutre y en la que fundamenta su propia actividad. Para Kant, por el contrario, el conocimiento intelectual, incapaz de llegar a lo que realmente son las cosas, se fundamenta sólo en la constitución interna del sujeto, y de esta manera, al hacerse cargo de lo que manifiestan los sentidos (lo cual no es ya la realidad misma de las cosas, sino algo en que estas han sido subjetivizadas por las formas apriorísticas del espacio y del tiempo), enlaza y sintetiza los elementos empíricos según leyes y modos de conexión que nada tienen que ver con la estructura misma de la realidad, sino que son

expresivos de la pura inmanencia del sujeto. En esto consiste el esencial idealismo kantiano, cuya teoría del juicio es, por tanto, diametralmente opuesta a la aristotélica[73].

Sin embargo, aun en la concepción aristotélica, tampoco es lícito identificar la unidad *real* de los conceptos objetivos con su síntesis puramente *mental.* Esta última es algo que el entendimiento hace cuando juzga, si bien sobre el apoyo y fundamento de la realidad misma. Por el contrario, la unidad real de los conceptos objetivos o aspectos inteligibles de las cosas es algo externo a la actividad intelectual y preyacente a ella. Estos aspectos inteligibles no se encuentran reunidos en las cosas, sino unidos, entitativamente compenetrados, mientras que en la síntesis mental son objetos de «re-composición», por haber sido antes aislada y respectivamente captados cada cual en sí mismo.

Se explica entonces que el estudio del juicio pueda interesar a la lógica, precisamente a causa de esa diferencia entre el modo real y el modo mental de la unidad de las cosas. Este último modo da ocasión a propiedades lógicas, pues la unidad mental de los conceptos objetivos es una relación de razón que las cosas poseen en cuanto conocidas en la segunda operación intelectual.

Una cosa es, no obstante, el acto de juzgar y otra la relación de razón entre los conceptos objetivos. El acto de juzgar es un ente real, algo tan efectivo como se vio lo era el concepto formal, porque, al igual que este, es un acontecimiento determinado en la vida de un determinado sujeto. En cambio, la relación de razón entre los conceptos objetivos es, por su esencia, un ente de razón: algo que esos conceptos tienen sólo por obra de una comparación o síntesis que, por cierto, se hace en aquel acto.

El acto de juzgar es el juicio, psíquicamente considerado. Su realidad no es otra que la que tiene la operación intelectual, consistente en atribuir un predicado a un sujeto. Tal operación es algo *simple.* El entendimiento juzga que P conviene a S, o, lo que es igual, piensa que S es P, y al pensar esto su acto es unitario, carente de partes. O lo piensa por completo o no lo piensa en absoluto. Para ello es, desde luego, necesario que posea el concepto de P y el concepto de S, y, por lo mismo, que se hayan verificado los respectivos conceptos formales, que son otros tantos actos de entendimiento. Pero estos actos previos son «condiciones» de la operación judicativa, no «elementos» o partes de ella. También es preciso que el entendimiento, antes de juzgar, haya comparado entre sí los conceptos objetivos de P y de S y que haya advertido entre ellos una cierta identidad o conveniencia, lo cual supone otra operación, distinta de aquella en que nos limitamos a la respectiva captación de P y de S. A esta nueva operación se la denomina «aprehensión de la predicabilidad», y, aunque distinta de los conceptos formales mediante los cuales se captaron P y S, todavía no es el mismo juicio. Este supone todos esos actos, pero no los incluye en su ser, sino que es otro acto, esencialmente distinto, y que consiste ya en aventurarse a pensar *que* S es P. Cuando esto ocurre, el entendimiento verifica un acto que no se fracciona en partes, sino que, al contrario, reune y enlaza en una sola operación los datos adquiridos mediante las operaciones anteriores.

En suma: el juicio psíquico (el acto de juzgar) no es, por sí mismo, un proceso en el que fuera posible distinguir varios momentos o etapas, sino la última etapa de un proceso que se concluye precisamente así: juzgando. En cambio, el juicio lógico —la estructura S

es P— tiene una interna *complejidad,* muy fácil de advertir. No es el mismo acto de juzgar, sino la relación de razón que se constituye entre los conceptos objetivos de S y P cuando el entendimiento hace el juicio. Y claro es que tampoco se identifica con la unidad real que fuera de la mente existe entre S y P. Tal unidad real, extramental, no aguarda al acto de juzgar; es independiente de él; ni tiene las propiedades puramente lógicas que se derivan del hecho de hallarse P y S en el entendimiento.

El juicio lógico es, de esta suerte, un ente de razón que se fundamenta sobre dos entes reales: el acto de juzgar (juicio psíquico) y la unidad que, fuera de la mente, hay entre dos conceptos objetivos. No existe, pues, más que *ante* el entendimiento que reflexiona sobre su propio acto de juzgar y que, por ello, forja la estructura «S es P» como una especie de trasunto mental de la unidad entitativa, real, que existe entre S y P. Claro es que esa misma estructura tiene también una existencia, por así decirlo, gramatical, fuera de la mente; pero nadie confundirá el sentido lógico de la proposición «S es P» con su figura gramatical o externa. (No es la palabra «Pedro» aquello de lo que digo que es hombre, sino la misma realidad significada por esa palabra).

Si fuera de la mente no existiese la real unidad de S y P, el juicio lógico —que pretende expresar, a su modo, esa interna unidad— carecería de base y sería, por tanto, una elaboración puramente mental. Si pienso, por ejemplo, que «el hombre es una planta» (en sentido directo, no en el metafórico), mi acto de juzgar será, sin duda, falso, porque «falla» el oficio de captar la verdad; y el juicio lógico a que aquel da lugar será una pura relación de razón sin fundamento alguno en la naturaleza de las cosas. Verdad y falsedad son, de este modo, propiedades del juicio en cuanto operación intelectiva[74]. Considerado, en cambio, como juicio lógico, es decir, como una determinada especie de relación de razón, la diferencia que puede afectarle es la de ser fundado o la de carecer de fundamento.

No acontece lo mismo en el caso de la simple aprehensión. Representarse simplemente «hombre» no es afirmar ni negar que una determinada realidad sea un hombre. Pero si de algo pienso que es un hombre, mi pensamiento es, necesariamente, o verdadero o falso. El juicio requiere, en consecuencia, la afirmación o la negación; sin ellas, la mera complexión de los conceptos no sería otra cosa que un concepto complejo, no un juicio. Limitarse a pensar «hombre sabio», aunque supone ya una cierta síntesis, no es todavía pensar que sea sabio un hombre determinado, ni que lo sean tampoco todos los hombres en general. De ahí que convenga definir el juicio, psicológicamente considerado, como aquel acto por el cual el entendimiento compone (o divide) afirmando (o negando).

El alma del juicio, considerado como actividad, es justamente el hecho de la afirmación o la negación: es decir, la «sentencia» mental, por cuya virtud el entendimiento se pronuncia y arriesga ante el ser de las cosas. Y el juicio lógico —la estructura «S es P»— se distingue también del concepto complejo (SP), de la misma manera que una relación entre dos cosas se distingue no sólo de cada una de ellas, sino también de la misma unidad que entre ambas puedan constituir. Así, en la realidad extramental, un «hombre sabio» no es ninguna relación, sino una entidad absoluta; mientras que, en la mente, la estructura «un hombre es sabio» constituye una relación de

razón entre el concepto «sabio» y el concepto «un hombre», que se unen por obra de la cópula «es».

2. *Estructura y fundamento de la relación predicativa*

La ciencia de las propiedades lógicas se ocupa del juicio, no en cuanto operación, sino en tanto que es una determinada especie de relación de razón entre conceptos objetivos. El estudio del juicio como operación intelectual corresponde a la psicología, y si la lógica se ocupa de él, lo hace tan sólo con la finalidad de contraponerlo al juicio lógico y de aclarar el nexo que este, como quiera que es una relación de razón, tiene necesariamente con la razón o entendimiento humano. Centrada, pues, en el examen de esta especial modalidad de relación de razón, la lógica del juicio pretende contestar a esta pregunta: ¿cuáles son las propiedades lógicas de que las cosas conocidas se revisten en el entendimiento, precisamente en tanto que son objeto del acto de juzgar?

Consiste el acto de juzgar en la predicación o atribución de un predicado a un sujeto. Pensar que Pedro es hombre es atribuir el predicado «hombre» al sujeto «Pedro». Y la relación de razón que se establece entonces entre «hombre» y «Pedro» es el juicio lógico o relación predicativa. Esta relación predicativa no es la misma que existe entre el universal «hombre» y su inferior «Pedro» y gracias a la cual se dice que el primero es —en el amplio sentido de la palabra— algo predicable, no sólo de su inferior, sino también de cuantos realicen o puedan realizar la naturaleza «hombre». No es lo mismo, en efecto, ser algo predicable, que ser un predicado.

Para advertir la mera «predicabilidad», basta la simple aprehensión por la que un concepto universal se representa como algo atribuible a una pluralidad de cosas. En cambio, para que algo sea un predicado se necesita ya la operación judicativa, que de hecho establece la conveniencia de una naturaleza con algo que la tiene. En ambos casos, una operación intelectual da lugar a una relación de razón: en el primero, la relación de razón que se denomina «predicabilidad», de la que ya se habló en el anterior capítulo; en el segundo caso, la relación de razón que es el juicio lógico, tema del capítulo presente. Pero estas dos especies de relación de razón no difieren tan sólo por la distinta operación intelectual que las hace posibles, sino que, gracias precisamente a ello, tienen también en sí mismas una estructura diversa.

La relación de predicabilidad que la naturaleza universal «hombre» guarda con su inferior «Pedro» tiene un sujeto (hombre) y un término (Pedro): «Hombre» es algo predicable de «Pedro». Estos mismos elementos entran en el juicio lógico «Pedro es hombre»; es decir, que los materiales de ambas relaciones de razón son los mismos. Lo que difiere es justamente la forma. En la relación de mera predicabilidad, la forma es la pura posibilidad de atribuir «hombre» a «Pedro». En la relación de predicación, o juicio lógico, la forma es ya la atribución misma de un elemento a otro.

En toda atribución hay algo que se atribuye *(predicado)* y algo *(sujeto)* a lo que aquel se atribuye. Predicado y sujeto son la *materia* de la relación predicativa o juicio lógico. La *forma* es la cópula. El predicado se comporta respecto del sujeto como algo

determinante de su ser: y en este sentido se le puede llamar «forma parcial», esto es, forma con relación al sujeto del juicio, no con relación a la totalidad de este. Por lo mismo, puede considerarse al sujeto como «materia parcial», o sea respecto del predicado solamente; ya que, en general, se entiende por «materia» lo que es determinable, y por «forma» aquello que determina o actualiza a la materia. La forma total del juicio es la cópula, y la materia total —como se ha dicho— sujeto y predicado. Estos dos últimos, en efecto, si no estuviesen unidos precisamente por la cópula, podrían relacionarse de otra manera distinta: como elementos de un concepto complejo, o bien como los extremos —el «inferior» y el «universal»— de una misma relación de predicabilidad.

Merced a la cópula, la complexión del predicado y el sujeto da lugar al juicio lógico, cuya materia y cuya forma son, en tanto que factores de la relación predicativa, meros entes de razón. Sea, por ejemplo, la relación predicativa «el hombre es un ser viviente». Sin duda, la naturaleza que llamamos hombre es de índole real, y lo mismo acontece a la naturaleza «ser viviente». Ninguna de ellas es un ente de razón. Pero el ser sujeto de aquella relación predicativa no expresa nada de lo que el hombre es realmente y de suyo; pues ningún hombre es, en la realidad, algo determinable por un predicado; ni tiene, entre sus propias e internas determinaciones, la de ser parte de un juicio lógico; ni, en fin, adquiere o pierde la capacidad de tener vida porque se juzgue esto o lo contrario. Y otro tanto acontece con la naturaleza «ser viviente». En la realidad, el ser viviente que todo hombre es no constituye un predicado de ningún hombre real, sino ese mismo hombre: ni hay ningún ser viviente que sea un predicado. No es, pues, la misma *naturaleza* de lo que hace de predicado o de sujeto lo que necesariamente constituye en el juicio un ente de razón, sino el «hacer de» predicado o sujeto. Hombre y ser viviente son, en verdad, naturalezas reales, a las que afectan, en la mencionada relación predicativa, las propiedades lógicas de ser, respectivamente, sujeto y predicado de la misma.

En general, la materia del juicio no es, necesariamente, ente de razón por su propia estructura; pero lo es, sin duda, por su *oficio* dentro de la relación predicativa. Puede ocurrir también que por su misma estructura sea un ente de razón; pero entonces habrá que distinguir el ser ficticio que en sí misma tiene (captable ya en una simple aprehensión) y el que le sobreañade su condición, puramente lógica, de materia de un juicio. De estas dos entidades meramente ficticias, sólo la segunda constituye una propiedad lógica; pues como ya se advirtió en su momento, el ente de razón lógico es una especie o modalidad del ente de razón en general. Sirva de ejemplo el juicio: «la ceguera (positivamente considerada) es un ente de razón». El concepto objetivo de «ceguera» y el de «ente de razón» no constituyen naturalezas reales; son, por el contrario, meros entes de razón; pero considerados en sí mismos, independientemente de que sean la materia de un determinado juicio, no constituyen atributos lógicos: no son, por su estructura, entes de razón lógicos. (Es obvio, sin embargo, que también las llamadas propiedades lógicas pueden ser materia del juicio; piénsese, por ejemplo, en lo que ocurre en estos dos casos: «el sujeto de un juicio es materia (parcial) respecto del predicado»; «el predicado de un juicio es forma (parcial) respecto del sujeto»).

La índole puramente lógica de los oficios del predicado y del sujeto se manifiesta, además, en el hecho de que ninguna de estas propiedades se adscribe a un tipo determinado de naturaleza. Uno y el mismo concepto objetivo puede ser, según los casos, sujeto o predicado de un juicio, sin que por ello cambie su interna fisonomía. De esta manera, la naturaleza «hombre» que hace de sujeto en el juicio «el hombre es un ser viviente», es predicado, en cambio, en este otro: «Pedro es hombre». Y hasta es posible que, en un mismo juicio, una misma entidad —real o de razón— cumpla el doble oficio de predicado y sujeto; es el caso de los juicios tautológicos, como «A es A», donde el concepto significado por «A», siendo realmente idéntico, se hace lógicamente diverso en el seno de una relación predicativa que es un puro ente de razón. «A», en efecto, sólo se puede distinguir de «A», como sujeto y como predicado: dos propiedades que no son reales, sino únicamente puras afecciones de razón, cuyo sentido se agota en el artefacto que es el juicio lógico.

Y por lo que hace al oficio de la cópula, conviene advertir que no se trata de otro que la misma relación de razón entre el sujeto y el predicado. En la realidad extramental, el hombre y el ser viviente que él es no están unidos por una relación, sino que son, de hecho, una sola entidad. La relación de razón entre el predicado y el sujeto sólo tiene sentido en la mente. Fuera de ella, lo que hay es, en cada caso, una unidad real que el entendimiento fracciona en aspectos inteligibles (conceptos objetivos) diversos, unidos luego en la relación de razón predicativa. Tanto el fraccionamiento como la síntesis ulterior de esa unidad real se verifican sólo en y por la mente. De ahí que en la realidad no haya nada que sea una cópula; si bien es cierto que la relación de razón en que esta consiste se fundamenta en algo extramental: la misma identidad que, fuera de la mente, tienen entre sí predicado y sujeto.

La función de la cópula es el trasunto mental de la identidad del predicado con el sujeto. El término «es», con el cual se la expresa, no significa una relación de cualquier especie, sino precisamente una relación de identidad. Lo que se establece en «S es P» es que «S» se identifica de algún modo a «P». De lo contrario, no se emplearía para la cópula un término tan arriesgado como la voz «es», sino otro provisto de una intención menos rigurosa.

La cópula, sin embargo, no expresa la identidad del predicado y el sujeto en tanto que estos son las respectivas propiedades lógicas. El sentido de la relación predicativa no consiste en anular la diferencia existente entre el oficio del sujeto y el oficio de predicado. Cuando se afirma que S es P no se piensa que ser sujeto de una proposición sea lo mismo que ser predicado de ella; sino que *lo* que hace de sujeto se identifica, de alguna manera, con *lo* que hace de predicado. La cópula identifica mentalmente a las naturalezas o entidades que hacen de extremos de la predicación; y a ellas se refiere, no a los oficios lógicos que respectivamente desempeñan en la estructura de la relación predicativa. (Ello se manifiesta, de una manera clara, en el caso de los juicios tautológicos, en los cuales, como se vio, la identidad de una naturaleza consigo misma resalta sobre la diferencia de los oficios del sujeto y del predicado sucesivamente desempeñados por ella).

Pero, además, la cópula tampoco significa la identidad de lo que hace de sujeto con lo que hace de predicado, si se tienen presentes las propiedades lógicas que a estas naturalezas pueden afectar en la simple aprehensión. Así, por ejemplo, «Pedro es hombre» no significa que Pedro sea el concepto universal de hombre. Análogamente, «el hombre es mortal» tampoco quiere decir que el concepto universal «hombre» sea el concepto universal «mortal», según la misma universalidad que uno y otro tienen, pues la del primero es ciertamente más reducida que la del segundo.

(La concepción de Hegel, para quien el juicio consiste en la identidad de lo singular con lo universal, es incompatible con la distinción entre las propiedades lógicas y las propiedades reales. Sin duda, al decir «Pedro es hombre» se establece una cierta conveniencia entre algo singular —Pedro— y una naturaleza —la de hombre— que también puede hallarse en otros seres. Pero el sentido de la afirmación no es que el singular «Pedro» sea el universal «hombre». Lo que hace de sujeto conviene, no con la forma del universal «hombre», sino con su materia —según la distinción que ya se hizo entre la forma y la materia del universal—. Ello no obstante, la concepción hegeliana es congruente consigo misma, puesto que arranca de una posición filosófica, el panlogismo, que no hace distingos entre el orden real y el orden lógico. En esta ocasión es necesario que lo universal y lo singular se identifiquen, y afirmar, como Hegel, que todas las cosas son juicios: individuos que tienen en sí una universalidad, o, lo que es lo mismo, universales individualizados[75]).

El fundamento de la relación predicativa es patente en el caso de los juicios tautológicos. No cabe duda de la verdad de la proposición «A es A», puesto que «A» es idéntico consigo mismo. Aquí no hay ningún riesgo en utilizar la palabra «es». Aunque lógicamente distinto como predicado y como sujeto, «A» es realmente el mismo en ambos casos. Pero esta clase de juicios no constituyen, propiamente, verdaderas relaciones predicativas, pues en ellos no se determina con el predicado a la naturaleza de lo que hace de sujeto. Nuestro conocimiento no se incrementa realmente con ellos; de manera que, aunque son indudables, no hacen adelantar la ciencia, y su ventaja sobre la simple aprehensión es, en este caso, prácticamente nula.

Cuando el sujeto y el predicado no son uno y el mismo concepto, la relación que entre ellos establece la cópula es, en sentido propio y riguroso, una relación predicativa, capaz, por ende, de enriquecer nuestro conocimiento. ¿Cómo es posible que S sea P, siendo S y P conceptos objetivos diferentes? No parece, en verdad, sino que esto fuera una contradicción, que la única especie de juicios posibles sean los tautológicos. Aquí reside toda la dificultad, la esencia misma del problema del juicio, cuya penetración descubre íntegramente el *sentido* de esa estructura lógica que hemos denominado relación predicativa.

Ya en el caso del juicio tautológico había también una diferencia entre el sujeto y el predicado. El juicio «A es A» tiene sentido en la medida en que el predicado no se predica en tanto que predicado, pues de esta forma es obvio que no se puede identificar con el sujeto en tanto que sujeto. Los extremos del juicio tautológico convienen entre sí por su real identidad, considerada independientemente de los oficios lógicos que aquellos

desempeñan en la relación predicativa. Por donde se confirma que la identidad entre el sujeto y el predicado, recabada por el juicio, no es completa, ni siquiera puede serlo, ya que ello equivaldría a la eliminación del mismo juicio lógico, que es, por su esencia, una complexión o estructura. Y así ocurre que en el juicio tautológico, donde la identidad de los extremos es toda la que cabe, se mantiene, no obstante, la diferencia entre las propiedades lógicas que pertenecen a la segunda operación intelectual o juicio psíquico.

Lo que en este punto distingue a los juicios tautológicos, de los que no lo son, es el mantenimiento en los primeros de una identidad de los extremos desde el punto de vista de las formas lógicas pertinentes a la primera operación intelectual o simple aprehensión. En el juicio «el hombre es el hombre» no hay solamente una identidad real de la naturaleza «hombre» consigo misma, sino también una identidad de las propiedades lógicas que, en cada caso, corresponden a esta naturaleza, no como sujeto y predicado, sino como concepto universal captable en una simple aprehensión. O lo que es lo mismo: la naturaleza en cuestión es idéntica tanto por su materia como por su forma simplemente conceptual.

Esta última identidad es la que se suprime en los juicios no tautológicos; lo cual es compatible con la exigencia de que la cópula «es» una los extremos como cosas que son, de suyo, algo uno, esto es, idénticos no por virtud de nuestro entendimiento, sino por razón de su entidad extramental. En el juicio «el hombre es un ser viviente» las naturalezas o conceptos que lo integran son materialmente idénticos y formalmente distintos. Su forma conceptual es diversa, como lo prueba el que la naturaleza «hombre» tenga más contenido que la de «ser viviente», y esta otra, en cambio, mayor universalidad que aquella; pero en la realidad extramental que denominamos «hombre», y que es la materia sobre la cual el juicio versa, el «hombre» y el «ser viviente» que él es no son dos cosas, sino una y la misma entidad.

La naturaleza universal «ser viviente» difiere del hombre, del animal y del vegetal, sólo de una manera puramente lógica, porque en la realidad no hay ningún ser viviente que no sea una de estas tres cosas. Y puesto que en la misma realidad *lo* que es una de ellas es, también, un ser viviente, pueden formarse los respectivos juicios basándose en la identidad material de los correspondientes extremos. En general, la relación «S es P» es posible gracias a la identidad de S y P en aquello que es S y P independientemente del juicio. Pero esto significa que cada uno de los conceptos que se enlazan en la predicación representa lo mismo que el otro, aunque en una forma diferente.

De esta manera, el juicio lógico se nos aparece como una relación de razón por la que la mente manifiesta a su modo la real unidad de los aspectos inteligibles de una cosa[76]. El entendimiento no crea esa unidad, sino que la enuncia; pero el enunciarla no puede por menos de dar lugar a una estructura o relación enunciativa, fórmula mental que se resiente de la imperfecta condición de nuestro entendimiento.

3. *La proposición y sus especies*

De la misma manera que el término es signo de concepto, la proposición lo es del

juicio. Trátase de signos arbitrarios, cuya realidad física se afecta de una relación de razón por la que nos llevan a algo muy distinto de las meras palabras. Entre estos signos y lo significado por ellos no hay una conexión necesaria: la significación que los términos y las proposiciones tienen es una relación de razón sin fundamento en la realidad extramental. Pero una vez establecida esta relación significativa, los términos y las proposiciones funcionan, ante el entendimiento, como expresivos, respectivamente, de conceptos y juicios.

La proposición consta de términos. Su materia, por tanto, son las mismas palabras en que estos consisten, aunque su forma no es ninguna de ellas, sino la misma complexión o estructura por la que los términos componen un todo de índole enunciativa. Se conviene en llamar «oración», en un sentido amplio, a todo conjunto de términos dotados de una unidad lógica, sea esta enunciativa o no lo sea. En este sentido la proposición es una especie o clase de oración: la oración enunciativa.

Tiene, efectivamente, la oración otras especies, ya que el entendimiento no sólo puede enunciar la verdad, sino también dirigir y ordenar las acciones humanas (para lo cual se requiere que la voluntad intervenga, pero se supone un previo juicio). De un modo general, la oración *enunciativa* o proposición se contrapone a la oración ordenativa, y como toda oración es el medio de que un sujeto se vale para comunicar algo a otro sujeto, la oración enunciativa se puede definir como aquella en que un sujeto se limita a exponer a otro su pensamiento, en tanto que la oración ordenativa es aquella en la que un sujeto recaba de alguien una cierta acción. Si lo que pide el sujeto es sólo que se le atienda mentalmente, se tiene la oración *vocativa;* cuando lo que se intenta es que se nos conteste, la *interrogativa,* y, en fin, si lo que se pretende es la ejecución real de alguna obra, la oración se llama *imperativa,* en el caso de ser el superior quien la dirija al inferior, y *deprecativa*, en cambio, en la situación contraria[77].

Como teoría de la ciencia, la lógica se desentiende de las oraciones ordenativas, por no encontrarse en ellas ni la verdad ni la falsedad, como quiera que estas suponen la afirmación o la negación, que únicamente existen en las enunciaciones[78]. Hacer una llamada o una pregunta a alguien, lo mismo que mandar o pedir algo, no es propiamente afirmar ni negar cosa alguna. Es cierto que toda oración ordenativa implica una enunciación; pero esto no significa que se reduzca a ella sin perder su sentido específico, sin que se haga violencia a la intención significativa que por sí misma y formalmente tiene.

La complexión de las proposiciones da lugar a la argumentación u *oración argumentativa* cuando los juicios significados por ellas se enlazan entre sí como elementos de un raciocinio, del que aquella es, por tanto, la expresión. En un sentido muy estricto, las oraciones enunciativas se denominan «proposiciones» en cuanto partes de la argumentación, reservándose el término «enunciación» para significarlas con independencia de la tercera operación mental. Consideradas en sí mismas, se las llama también proposiciones, en un sentido amplio. La enunciación o proposición puede ser clasificada considerándola, no en cuanto se articula en una argumentación o está fuera de ella, pues esto es algo que no cambia la especie, sino según criterios que nos permitan

una verdadera división, tanto esencial como accidental. La división esencial de las proposiciones es la que se hace en atención a su esencia o forma, que es la cópula. Según esta, se pueden verificar tres tipos de divisiones, dado que es posible distinguir la clase de cópula que se utiliza, la forma (compositiva o divisiva) en que la cópula cumple su oficio y, por último, la manera (simple o modal) como lo hace. Según el primer criterio, las proposiciones se dividen en *categóricas* (simples) e *hipotéticas* (compuestas). En la proposición categórica o simple la cópula es la palabra «es», mediante la cual se une un predicado con un sujeto. Cuando la cópula enlaza, no un predicado con un sujeto, sino una proposición entera con otra, resulta la proposición hipotética o compuesta, cuya verdad depende (por eso se llama «hipotética») de las proposiciones simples que la integran. La palabra que hace de cópula es entonces, en castellano, una de estas tres: «y», «o», «si» (u otras análogas). En el primer caso, la proposición se denomina *copulativa;* en el segundo, *disyuntiva,* y en el tercero, *condicional.* Un ejemplo de proposición copulativa es este; «el hombre es un animal y Dios es un espíritu absoluto». La verdad de esta proposición requiere que las proposiciones de que consta sean, ambas, verdaderas; si no lo es una de ellas, la proposición hipotética completa será, como tal, falsa, aunque su otro miembro sea verdadero. (No es preciso que haya dos sujetos y dos predicados para que se establezca una proposición copulativa; basta que exista más de un sujeto o más de un predicado, pues a cualquiera de ellos le corresponderá una proposición simple o categórica, distinta de lo que corresponde al otro predicado o al otro sujeto).

Para que una proposición disyuntiva —«S es P, o Q es R»— sea verdadera, no se requiere que lo sean también todas las proposiciones simples que en ellas se enlazan mediante la cópula («o»); basta que lo sea una. Esto procede de la naturaleza misma de la disyunción. La proposición condicional no requiere que sea verdadera ninguna de sus partes, sino únicamente que haya buena «consecuencia», es decir, que lo condicionado se siga lógicamente de la condición. Así, la proposición «S es P, si Q es R» no significa que S sea P, ni que Q sea R, sino, simplemente, que si Q es R, S es P. Si la conexión entre ambas proposiciones es legítima, la proposición condicional que las enlaza es verdadera (aunque sus miembros sean falsos), y si es falsa, también será falsa la proposición condicional (aunque sus miembros sean verdaderos).

(Las proposiciones copulativa, disyuntiva y condicional son abiertamente compuestas. Su respectiva complejidad está patente. Hay, sin embargo, otras proposiciones que, siendo realmente compuestas, no manifiestan su complejidad interna: tales las denominadas «exclusiva», «exceptiva», y «reduplicativa». La proposición exclusiva es aquella en la que el predicado se enuncia del sujeto como algo que sólo a este conviene («el hombre es el único animal racional»), y consta realmente de dos proposiciones simples («el hombre es un animal racional» y «los animales distintos del hombre no son racionales»), de las cuales una es afirmativa y otra negativa. La proposición «exceptiva» es aquella en la que el predicado se enuncia de un sujeto que no se toma en su posible totalidad, sino con una cierta restricción («todo ser, excepto Dios, es finito»), y se descompone también en dos proposiciones simples, una afirmativa y otra negativa. Por

último, la proposición «reduplicativa» es aquella en la que el predicado se enuncia del sujeto en tanto que este tiene la propiedad directamente significada por la palabra que la expresa («el que yerra, en tanto que yerra, debe ser excluido»), y es asimismo una proposición doble «el que yerra debe ser excluido por su error» y «el que yerra no debe ser excluido por lo que en él no es erróneo»).

La división de las proposiciones en simples y compuestas se ha verificado —según se dijo— en atención a la clase de cópula que en ellas interviene. Otra manera de dividir las proposiciones según la cópula es la que atiende a la forma, compositiva o divisiva, en que se hace la predicación. La cópula expresa la sentencia mental y puede ser afirmativa o negativa. En el primer caso, la cópula compone, dando así lugar a una proposición afirmativa: en el segundo, la cópula divide, siendo, pues, negativa la proposición correspondiente.

La división de las proposiciones en afirmativas y negativas tiene como fundamento únicamente la índole compositiva o divisiva de la cópula, y no la naturaleza de la materia lógica del juicio. Por lo cual no sería correcto decir que la proposición afirmativa es la que dice lo que es el sujeto, y negativa la que expresa lo que este no es, aunque ello a primera vista parezca exacto. La proposición «el alma es inmortal» es una proposición afirmativa, porque su cópula tiene ese carácter; pero no dice, en rigor, lo que es el alma humana, sino más bien lo que no es. El predicado «inmortal» que aquí se le atribuye no expresa propiamente una manera de ser, sino una manera de no ser. Kant llamaba *indefinidos* a los juicios que se contienen en proposiciones del tipo de la de «el alma es inmortal», considerándolas como distintas tanto de las afirmativas como de las negativas. Tales juicios indefinidos tendrían de común con los afirmativos la forma de la cópula, pero coinciden con los negativos en no decir lo que el sujeto es. *(Crítica de la razón pura, Teoría trascendental de los elementos,* 2.ª parte, 1.ª div., libro 1, cap. l, sec. 2.ª)

Desde el punto de vista de la pura forma (o cópula), las proposiciones no se dividen más que en afirmativas y negativas, puesto que el hecho de que un predicado sea negativo no altera la naturaleza compositiva de aquella, y así lo reconoce el propio Kant (en el mismo lugar), por lo cual su inclusión de los juicios indefinidos, al lado de los que afirman y los que niegan, ha de entenderse, cualquiera sea la opinión que ello pueda merecernos, en un sentido muy diferente al de la cuestión que nos ocupa ahora.

Aunque es cierto que la proposición afirmativa se opone a la negativa, no por esto consiste en oponerse a ella[79]. Afirmar que el hombre es un animal racional es, desde luego, lo contrario de la negación según la cual se dice que no es un animal racional; pero ni aquella afirmación consiste en ser lo contrario de esta negación, ni, inversamente, consiste esta en contrariar a aquella. La afirmación y la negación son lo que son, y, como consecuencia de ello, son contrarias entre sí. Claro es que una proposición negativa puede haber sido formulada para oponerse a otra afirmativa, e inversamente, cabe también que la afirmativa haya sido hecha para oponerla a una negación; pero esto es accidental, y por ello conviene distinguir el sentido inmediato de las afirmaciones y las negaciones, el cual recae sobre las cosas extramentales, y el sentido mediato o indirecto, que versa ya sobre proposiciones. De ahí la deficiencia de la ingeniosa teoría de Bergson,

para quien todo juicio negativo no es más que una protesta contra un juicio afirmativo posible, por lo que tendría un carácter típica y exclusivamente social y pedagógico. (Igualmente, aunque tanto la afirmación como la negación pueden contestar a una pregunta, no consisten en ello, siendo así su valor de respuesta una propiedad enteramente sobreañadida y accidental a lo que de una manera inmediata significan).

El fundamento extramental de los juicios negativos estriba en la misma limitación de los seres finitos, ninguno de los cuales es susceptible de otras determinaciones que las que le permite su propia naturaleza. Los juicios negativos concernientes al Ser Infinito (como también los afirmativos que se refieren a él) se fundamentan, por una parte, en la propia eminencia de este ser, y, por otra parte, en la imperfección del entendimiento humano.

Una tercera forma de dividir las proposiciones según la cópula es la que se atiene a la manera (simple o modal) de la composición y división predicativa. Tanto las proposiciones afirmativas como las negativas pueden limitarse a la simple atribución del predicado al sujeto, o dilatarse también a determinar el modo en que esa atribución se verifica. En el primer caso serán proposiciones *atributivas* (técnicamente se las llama *«de inesse»,* porque sólo expresan que el predicado se halla en el sujeto), y en el segundo, *modales.* La proposición «Pedro es hombre» es meramente atributiva, por limitarse a enunciar el predicado «hombre» del sujeto «Pedro», sin determinar la manera en que de este se predica aquel. En cambio, la proposición «el hombre es necesariamente racional» constituye un ejemplo de proposición modal, pues en ella se expresa el modo mismo en que el predicado se atribuye al sujeto.

Como se ve, el modo es un accidente de la cópula, algo que afecta a esta, y, en consecuencia, la distinción de los modos da lugar a una división de las proposiciones en razón de su forma. Mas como la cópula se divide esencialmente en afirmativa y negativa, la división de las proposiciones por razón de su modo es de carácter accidental, aunque también formal, o lo que es lo mismo, constituye una división según la forma accidental. Distínguense hasta cuatro modos de enunciación: *necesario, imposible, posible* y *contingente,* los cuales dan lugar a otras tantas clases de proposiciones modales[80]. Puede, en efecto, ocurrir que el predicado sea la esencia misma del sujeto o algo dimanado de ella, y entonces habrá de ser atribuido como algo que necesariamente afecta a ese sujeto; o bien que no sea ninguna de ambas cosas, y entonces puede ocurrir, a su vez, una de estas dos: 1) que se trate de algo que repugne a la esencia o a las propiedades del sujeto; 2) que, por el contrario, sea compatible con ellas. En el primer caso, la atribución es necesariamente negativa, o lo que es igual, imposible (en sentido objetivo, no subjetivamente). En el caso segundo, la atribución es objetivamente posible; pero esto ocurre lo mismo cuando el predicado es algo realmente tenido por el sujeto, que cuando es solamente algo que este puede tener. Si lo último ocurre, la atribución tiene, en sentido estricto, la índole de posible, y si lo primero, la de contingente. (Ejemplos: 1.º, de proposición necesaria: «Pedro es necesariamente mortal»; 2.°, de proposición imposible: «Pedro no puede ser árbol»; 3.°, de proposición posible: «Pedro puede estar sentado»; 4.°, de proposición contingente: «Pedro está sentado»)[81].

4. *Los principios de la ciencia*

Otras divisiones hay, según diversos criterios, que no atañen a la forma de la proposición, por lo que no serán examinadas aquí, pues solamente las que se hacen en atención a la cópula tienen, como se dijo, el carácter de divisiones esenciales.

Sin embargo, merece una excepción la división de las proposiciones en *inmediatas* y *mediatas,* por tratarse de una diferencia que subraya la significación del juicio en la totalidad de la estructura científica. Toda verdad científica se formula en un juicio o proposición que ha de ser demostrada. Cada ciencia no es otra cosa que el conjunto o sistema de una determinada clase de verdades científicas, lo que equivale a decir que toda ciencia es un conjunto o sistema de «conclusiones», de tal manera que las demostraciones respectivas no forman parte de la ciencia misma (aunque sin ellas esta sería imposible). Análogamente, las últimas verdades que fundamentan toda demostración tampoco forman parte de ninguna ciencia, aunque son el supuesto y cimiento sobre el que toda ciencia se edifica. Si estas verdades últimas no existieran, la ciencia en general sería imposible, ya que si todo hubiese de ser demostrado, nada se podría demostrar; pero si fuesen propiamente científicas, serían demostrables, en cuyo caso carecerían del carácter de últimas.

Desde el punto de vista de una teoría de la ciencia, las *últimas* verdades en que se apoya toda demostración son los *principios* de la ciencia en general. Y ello en un doble sentido: en primer lugar, por tratarse de verdades que no necesitan demostración, verdades evidentes por sí mismas; en segundo lugar, por ser verdades en las que todas las demás se apoyan. A estos principios de las ciencias se les denomina, en atención a la primera de las dos notas, proposiciones «inmediatas», con lo cual se pretende significar el hecho mismo de que la relación en ellas establecida entre un sujeto y un predicado se fundamenta en estos mismos extremos, sin necesidad de tercero o medio que la justifique. Así, por ejemplo, la proposición «el todo es mayor que sus partes» es por sí misma evidente: no tiene demostración, ni le hace ninguna falta, porque la relación entre el sujeto y el predicado es inmediata, o lo que es lo mismo, no se justifica en ninguna otra cosa que no sea el mismo predicado y el mismo sujeto.

En general, una proposición es verdadera cuando el sujeto y el predicado que constituyen sus extremos son materialmente idénticos (véase el epígrafe segundo de este mismo capítulo). Pero esta identidad puede ser inmediata o mediata. El sujeto tiene una identidad inmediata con el predicado cuando lo que este es lo es el sujeto sin necesidad de una causa o razón, por así decirlo, interpuesta entre ellos. En la proposición «el todo es mayor que las partes», el ser mayor que las partes no lo debe el todo a ninguna otra causa o razón que no sea él mismo; por el puro hecho de ser todo es mayor que sus partes. En cambio, la proposición «Pedro es músico», aunque para ser verdadera requiere que su sujeto y su predicado sean materialmente idénticos, no es inmediata, porque la identidad entre Pedro y el músico que él es tiene una causa o fundamento, que si bien está en Pedro, no es este mismo ni entra en su propia constitución.

Puede decirse, en suma, que una proposición es inmediata (no sólo verdadera) cuando lo es la relación entre el sujeto y el predicado; siendo, en cambio, mediata en todos los demás casos. En este sentido es el ser mismo de la relación predicativa lo que decide sobre el carácter de inmediata o mediata que se atribuye a la proposición: el ser y no el modo de «ser conocida». Porque puede ocurrir que una relación predicativa sea, en sí misma, inmediata y, sin embargo, tenga un cierto medio o fundamento en nuestro modo de conocerla: en cuyo caso la proposición correspondiente será inmediata en sí, pero mediata para el que tenga necesidad de evidenciarla mediante aquel fundamento. Por ejemplo, la proposición «Dios existe» es en sí misma inmediata, porque la propia esencia divina es la razón de su existencia, y no ninguna otra; de lo contrario no sería Dios: pero es, en cambio, una proposición mediata en cuanto que, dado el modo humano de conocimiento, la existencia de Dios se prueba o se hace evidente a partir de las criaturas. Si es mediante estas como llegamos a demostrar la verdad de la proposición «Dios existe», tal proposición tendrá a las criaturas —en el plano del conocimiento— como «medio», aunque esto no signifique que las criaturas sean —en el plano del ser— aquello por lo que Dios existe (ocurre exactamente lo contrario).

En el sentido amplio, las proposiciones inmediatas son las que carecen de medio en el orden del ser; en un sentido estricto, las que carecen de medio, tanto en el orden del ser como en el orden del conocer[82]. La proposición «el todo es mayor que sus partes» es inmediata en sentido estricto. (En cambio, la proposición «este papel existe», aunque evidente —inmediata en el orden de mi conocimiento actual—, no es realmente inmediata en el orden del ser, porque este papel no tiene la existencia por virtud de su propia esencia o naturaleza, sino por obra de lo que lo haya producido). Y es claro que las proposiciones inmediatas en sentido estricto son evidentes no sólo para quienes poseen la ciencia, sino también para todos los hombres, ya que no toleran ni necesitan demostración; su verdad se aprehende sin raciocinio de ninguna clase: basta con la noticia de los extremos que la componen. Tales proposiciones son justamente los principios de las ciencias.

Gracias a ellos las verdades científicas tienen un fundamento, al que lógicamente se reducen. Pero ellas mismas no constituyen ciencias, pues toda ciencia exige la demostración. Los principios de la ciencia no son objeto de ciencia, sino de un hábito —la «inteligencia»[83]—, cuando se trata de principios especulativos, y la «sindéresis», cuando de principios prácticos. Y como dichos principios están al alcance de todo entendimiento humano, los elementos que los componen (sus predicados y sus sujetos) no pueden ser nociones de difícil acceso y que requieran una esmerada elaboración intelectual, sino precisamente conceptos muy comunes, los más universales, presentes en todos los demás conceptos como algo indeterminado o potencial, que en estos logra una ulterior actualización. Así acontece con los conceptos comunes de ser y no ser, todo y parte, conveniencia y discrepancia, etc., que dan lugar a los principios llamados de contradicción, de tercio excluso, etcétera, sobre los que habrá que volver más tarde para estudiarlos desde un punto de vista metafísico.

ARISTÓTELES: *Perih.*, I; SANTO TOMÁS: *In I Perih.*; JUAN DE SANTO TOMÁS: *Ars logica*, I, *Summulae logicae*, 1-2; I. KANT: *Prolegom.*

P. HOENEN: *La théorie du jugement d'aprés St. Thomas d'Aquin*; J. MARITAIN: *Petite Logique*, págs. 105-177; G. RABEAU: *Le jugement d'existence*; B. REISER: *System der Philos.: Logik, der Beweisgrund*; M. D. ROLAND-GOSSELIN: *Essai d'une étude critique de la connaisance*; Ch. SENTROUL: *Kant et Aristote*.

[70] Cf. Santo Tomás: *In Perih.*, I, lect. 3, n. 3.
[71] Cf. Aristóteles: *De anima*, III, 6, 430 a 27.
[72] Cf. Santo Tomás: *Summa Theol.*, I, q. 85, a. 5, ad 3.
[73] I. Kant: *Crítica de la razón pura* (Analítica Trascendental).
[74] Cf. Santo Tomás: *In Perih.*, I, lect. 7, n. 3.
[75] Trátase, pues, de una identificación del universal con su fundamento real.
[76] Cf. Santo Tomás: *De ente et ess.*, cap. IV.
[77] Cf. Santo Tomás: *In Perih.*, lect. 7, n. 5.
[78] Tal es, en efecto, la razón por la que Aristóteles excluye de la Lógica a las proposiciones no-enunciativas (*Perih.*, c. IV, 17 a 2).
[79] Cf. Aristóteles: *Perih.*, VI, 17 a 25,
[80] Cf. Aristóteles: *Perih.*, cap. XII, 21 a 34.
[81] Cf. Santo Tomás: Opusc. *De proposit. modalibus*.
[82] Cf. Aristóteles: *Anal. post.*, I, 2, 71 b 34.
[83] Cf. Aristóteles: *Eth. Nicom.*, VI, 6, 1141 a 7.

CAPÍTULO VI
El raciocinio

1. *El raciocinio y su estructura lógica*

La distinción entre proposiciones mediatas e inmediatas alude a un tercer tipo de operación mental, irreducible a la simple aprehensión y al acto de componer o dividir. Las proposiciones inmediatas, que constituyen los principios de la ciencia, sólo necesitan de la simple aprehensión, por la que son captados sus extremos, y del acto de juzgar, en el que estos son inmediata y directamente reconocidos como idénticos por el entendimiento. Si sólo hubiera proposiciones inmediatas, bastaría al hombre, por tanto, la simple aprehensión y el juicio psíquico.

Pero acontece que el entendimiento humano se apoya en la verdad de estas proposiciones para inferir otras, cuya verdad no es, pues, algo directamente percibido, sino, por el contrario, derivado, lógicamente secundario. Esta inferencia y derivación de verdades constituye una maniobra intelectual típica. Aunque es imposible sin la simple aprehensión y el juicio psíquico, tampoco puede identificarse a ellos; es, en suma, el *raciocinio,* tercera especie de operación mental, por cuya virtud el entendimiento humano progresa de unas verdades a otras.

Sin el poder de raciocinar, el hombre poseería el conocimiento de las proposiciones inmediatas que hacen de principios de la ciencia, pero le faltaría precisamente esta, por donde es indudable que la facultad discursiva representa en el hombre una perfección, dada la peculiar índole de su entendimiento. Claro es, sin embargo, que si este tuviese de todas las verdades la misma forma de posesión que se le alcanza respecto de las proposiciones estrictamente inmediatas, no le haría falta alguna el raciocinio, de tal manera, que inteligencia y ciencia serían en él uno y el mismo hábito. El hecho de que unas verdades sean derivadas de otras prueba que el entendimiento humano únicamente está en acto respecto de las enunciadas en las proposiciones inmediatas; con relación a las demás verdades, precisa de un cierto cambio o movimiento intelectual, en que consiste justamente el raciocinio[84].

Una sustancia simplemente intelectual sería aquella que poseyera de una manera actual y completa todas las verdades de que fuese naturalmente capaz. Cierto reflejo de esto hay en el hombre, en la medida en que su entendimiento posee el hábito denominado «intelecto» o «inteligencia», gracias al cual los principios de la ciencia son objeto de inmediata intelección; pero se trata sólo de un reflejo y como de una cierta participación, porque existe también en el hombre una capacidad natural para otras muchas verdades, lógicamente enraizadas en aquellos principios, y a las que no se extiende el poder de ese hábito, como no sea de una manera indirecta, y que requiere, para actualizarse, la

mediación del acto discursivo[85].

El raciocinio es, pues, aquella operación por la que el entendimiento humano transita al conocimiento de una verdad mediata. Y puede, en consecuencia, definirse como el acto por el que la mente pasa de lo conocido a lo desconocido valiéndose de sus conocimientos, lo cual exige que lo alcanzado en el raciocinio se halle de alguna forma en el comienzo de este, a saber: virtualmente o en potencia. Todo lo cual, en definitiva, implica que nuestro entendimiento no sea perfecto, sino que pase de la potencia al acto, siendo el raciocinio precisamente el movimiento mismo en que este tránsito se verifica.

La operación discursiva no es una simple sustitución de un conocimiento por otro. Ciertamente, una tal sustitución es imposible sin un cambio en el propio entendimiento; así, es indudable que este experimenta un cambio por el hecho de pasar de la consideración de la verdad «esto es un papel» a la de la verdad «el hombre es un ser viviente», pues no piensa lo mismo en uno y otro caso; pero este cambio no constituye un raciocinio, sino una simple sustitución de pensamientos, que no se relacionan entre sí como lo potencial y lo actual.

El raciocinio exige una ordenación lógica y no la simplemente cronológica, por lo cual su sentido estriba en que una verdad *proceda* de otra, o lo que es lo mismo, sea extraída de ella. Lo que equivale a decir que la posteridad es en él derivación, y la «secuencia» o el seguimiento, una «consecuencia». De ahí que tampoco sea un raciocinio el tránsito intelectual desde el juicio «todos los hombres son mortales» al juicio «Pedro es mortal», si estos juicios no se relacionan entre sí como el principio y la conclusión de un discurso unitario.

Como operación mental, el raciocinio es un hecho, algo real y determinado en el curso de la vida de un sujeto, lo mismo que el juicio psíquico y que la simple aprehensión. Si dos hombres coinciden en un razonamiento, lo común a ambos no consiste en la misma real entidad de su operación psíquica, sino en algo de índole puramente lógica. Cada uno de ellos hace su propio razonamiento (su acto de discurrir), y lo que en ese acto discurre, como es lo mismo para los dos, constituye un idéntico raciocinio (contenido común para ambos actos). El acto u operación de discurrir, que es personal e intransferible, se denomina «raciocinio psíquico»; lo que en él se formula, «raciocinio lógico».

Psicológicamente considerado, se trata de algo efectivo y concreto en la mente humana. Considerado, en cambio, de una manera estrictamente lógica, es un puro ente de razón, un simple nexo entre dos estructuras lógicas, una de las cuales hace de principio y otra de conclusión. El raciocinio psíquico es un acto simple, carente de partes. No es, en efecto, ninguno de los juicios que respectivamente formulan la verdad o verdades que hacen de fundamento y la que sirve de conclusión, sino la misma operación indivisible, consistente en captar la conexión entre esta y aquella. Es el acto mental que da sentido a la dicción «por consiguiente» cuando, por ejemplo, expresamos este raciocinio: «todos los hombres son mortales; Pedro es hombre; por consiguiente, Pedro es mortal». Sin este acto los tres juicios carecen de la unidad discursiva y no constituyen más que otros tantos episodios aislados en el dinamismo de la vida psíquica.

Hay, por tanto, un cierto parentesco entre el raciocinio psíquico y el acto de juzgar,

merced al cual se oponen ambos a la simple aprehensión. El acto de juzgar, aunque simple en sí mismo, tiene un carácter sintético, puesto que enlaza o une dos conceptos (el del sujeto y el del predicado). El raciocinio igualmente es conectivo, por ser el acto mismo de integrar un fundamento y una conclusión. Y ninguno de ellos (juicio y raciocinio) se componen realmente de las cosas que enlaza, sino que son, psicológicamente considerados, el puro hecho de reunirlas en nuestra mente.

Por el contrario, el raciocinio lógico es algo *compuesto.* No es una operación; es la estructura, puramente ideal, que en ella se formula. Esta estructura tiene una *materia* y una *forma.* La materia son los juicios lógicos que sirven, respectivamente, de fundamento y de conclusión. En el ejemplo que anteriormente vimos, la materia son los tres juicios lógicos enlazados por el «por consiguiente». La forma es el mismo enlace especial que une a los elementos materiales, en tanto que unos son el fundamento y otro es la conclusión. En general, se llama *antecedente* a la materia que hace de fundamento, y *consiguiente* a lo que de ella se concluye, denominándose, en cambio, *consecuencia* a la unidad o conexión, puramente lógica, existente entre aquellos.

La estructura formada por el antecedente, el consiguiente y la consecuencia es una relación que no tiene existencia independientemente del entendimiento. En la realidad extramental, no existe el juicio «Pedro es hombre» como una conclusión de los juicios que constituyen su antecedente lógico. Lo que hay es el individuo real «Pedro», que es ciertamente hombre y a la vez mortal. El raciocinio correspondiente se fundamenta en el hecho de que la propiedad de ser mortal pertenece realmente a la naturaleza del hombre, tenida por Pedro; pero esta efectiva pertenencia no constituye en el mismo Pedro un raciocinio, sino una concreta identidad de su naturaleza humana con la mortalidad que le conviene.

La relación de razón en que consiste la estructura lógica del raciocinio se constituye, pues, sobre un doble fundamento: extramental el uno y puramente psíquico el otro. El fundamento extramental es la misma real identidad del antecedente y el consiguiente de esa estructura. Aunque lógicamente distintos por su forma, ambos son realmente idénticos por su materia. Y el fundamento psíquico lo constituye la índole racional de nuestro entendimiento, la naturaleza discursiva y dinámica de este, por cuya virtud hemos de apoyar unas verdades en otras para hacer formalmente conocido lo que sólo lo era de una manera virtual e implícita.

De la estructura del raciocinio lógico derivan leyes especiales, distintas de las puramente psíquicas por las que se rige el acto de raciocinar. Este tiene sus propias conexiones con los demás acontecimientos de la vida mental; pero las leyes que se refieren a ellas tienen un sentido que no es propiamente el lógico, sino el psicológico. Tales leyes se cumplen lo mismo cuando el raciocinio es lógicamente bueno, que cuando es malo. Son las leyes reales del acto de raciocinar, no las leyes ideales del raciocinio lógico.

En general, convienen al raciocinio, independientemente de las varias especies que posee (cada una de las cuales tiene sus propias normas), dos leyes capitales, directamente fundamentadas en la estructura lógica que se suscita en la tercera operación mental. La

primera de ellas establece que de un antecedente verdadero necesariamente se sigue un consiguiente verdadero[86]. La fórmula «un antecedente verdadero» contiene, en realidad, dos precisiones. Significa, en primer lugar, que sea un verdadero antecedente, ya que puede ocurrir que una proposición sea verdadera, pero no tenga la propiedad de fundamentar a otra determinada proposición. Así, aunque es verdad que «todos los hombres son mortales», no se sigue de ello «que todos los radios de un mismo círculo sean de la misma longitud». La propia esencia del raciocinio exige que lo que cumple el oficio del antecedente sea la materia lógica de la cual pueda extraerse la conclusión. Y en segundo lugar, cuando se habla de un antecedente verdadero se significa también que ha de ser algo a lo que en sí mismo convenga la verdad, esto es, un conocimiento que, independientemente de su valor lógico en el raciocinio, sea verdadero.

La primera ley del raciocinio expresa de este modo que cuando hay un antecedente y este es verdadero hay necesariamente un consiguiente que es verdadero también. Como se ve, trátase de una ley puramente lógica, concerniente a la misma estructura del raciocinio, no al acto psíquico de razonar. Este puede faltar a esa ley, pero entonces diremos que se ha discurrido mal, porque la estructura de su contenido no se adapta a la forma exigida por la esencia lógica del raciocinio. E inversamente: se discurre bien cuando la conexión del antecedente y el consiguiente del acto de discurrir se adapta a aquella forma.

La otra ley deducida de la estructura lógica del raciocinio es la que prescribe que el consiguiente ha de seguir la «peor parte» de su antecedente o fundamento, o lo que es igual, que si hay en este una proposición negativa o particular, la conclusión ha de ser, por lo mismo, negativa o particular. Débese ello a que el antecedente es la razón de ser del consiguiente, y como el efecto no puede ser superior a la causa, cuando hay en esta una negación o una restricción, ha de haberla también en aquel; mas siendo el consiguiente una sola proposición (no varias), habrá de constituir, por fuerza, una negación o una restricción (ya que un mismo juicio no puede ser a la vez afirmativo y negativo, o universal y particular).

2. *El raciocinio deductivo*

De una manera esencial, el raciocinio se divide en dos especies: la *deducción* y la *inducción.* El raciocinio deductivo es el que procede de lo universal a lo particular, es decir, aquel cuyo consiguiente se fundamenta en una verdad más amplia que la que él mismo enuncia y bajo la cual esta se contiene. La inducción o raciocinio inductivo procede, en cambio, de lo particular a lo universal, ascendiendo, por tanto, desde un antecedente integrado por casos concretos hasta un consiguiente expresivo de una ley general. Cada una de estas formas del raciocinio tiene sus condiciones específicas, que habrá que examinar por separado.

Para el raciocinio deductivo se reserva usualmente la denominación de «silogismo», término que Aristóteles emplea para significar la operación mental en la que, puestas algunas cosas, algo distinto de ellas se sigue necesariamente, por el mero hecho de

ponerlas[87]; fórmula que igualmente conviene a la deducción y a la inducción, puesto que no expresa otra cosa que la estructura general del raciocinio en cuanto que este se constituye como una necesaria conexión entre dos partes distintas, que son el antecedente y el consiguiente. De hecho, sin embargo, se denomina silogismo sólo a la deducción o raciocinio deductivo.

Como estructura lógica, el silogismo procede de lo universal a lo particular, en el sentido de que el antecedente contiene la razón general de lo que en el consiguiente se expresa de un modo específico o determinado, pero esto no significa que la conclusión no pueda ser una proposición universal. En el silogismo «ningún animal es piedra; todo hombre es animal; por consiguiente, ningún hombre es piedra», la conclusión es una verdad universal fundada en otra que genéricamente expresa lo que en aquella se dice de un modo específico (puesto que el animal contiene bajo sí al hombre, lo que se niega de aquel se niega de este).

El silogismo es, pues, un raciocinio en cuyo antecedente se establece la prueba universal del consiguiente. En la medida en que es una prueba, el silogismo ha de proporcionar la evidencia mediata o indirecta de la verdad de la conclusión (no la inmediata y directa, pues esta surge de la recíproca comparación de los dos términos —predicado y sujeto— constitutivos de la verdad que es por sí misma evidente). Y siendo verdadera una proposición en tanto que realmente se identifican sus términos, toda prueba indirecta o mediata consistirá en la mostración de que los términos del consiguiente convienen con un tercero o «medio», ya que, identificándose con este, deberán ser también idénticos entre sí (de lo contrario, una y la misma cosa —el término que hace de medio en la comparación— sería idéntica a dos cosas distintas, o lo que es igual, no sería una y la misma cosa).

La identidad real de los dos términos del consiguiente se patentiza de una manera empírica en los casos concretos en que ambos coinciden en un mismo individuo singular. La proposición «el hombre es un ser viviente» queda concretamente verificada en Pedro, Juan, Antonio, etc., cada uno de los cuales es, a la vez, un ser viviente y un hombre. Tal verificación se hace posible porque los términos de esa proposición se identifican realmente con un tercero, que es, en cada caso, un individuo concreto. Pero se trata sólo de una verificación parcial. Cada uno de estos individuos es ciertamente *un* hombre, pero no *el* hombre. La prueba universal de la proposición «el hombre es un ser viviente» requiere que un sujeto y su predicado se identifiquen universalmente, lo cual sólo es posible si ambos se identifican con un tercero que sea universal.

E igualmente, para probar de un modo universal que dos conceptos discrepan, es preciso mostrar que no coinciden ambos con un mismo tercero universal, sino que uno de ellos se identifica con él, diversificándose, por el contrario, el otro. De ahí que, en general, el silogismo deba ser entendido como un raciocinio en cuyo antecedente dos conceptos son comparados con un tercero para probar su mutua conveniencia o discrepancia. Esta definición pone de manifiesto los elementos lógicos del silogismo. En el antecedente, dos proposiciones expresan la respectiva conveniencia o discrepancia de cada uno de los conceptos con el tercero, que hace de medio de comparación. A estas

proposiciones se las llama «premisas», dándose el nombre de «conclusión» a la que expresa o formula el consiguiente. Premisas y conclusión constituyen la «materia inmediata» del silogismo, aquello de lo que este directamente consta, siendo, a su vez, los mismos conceptos que en ellas se articulan la «materia remota» del silogismo. A esta doble materia se opone la «forma», que es la conexión que enlaza y unifica al consiguiente con el antecedente.

La materia y la forma del silogismo son, en cuanto tales, simples propiedades lógicas. Ni las verdades que enuncian las premisas, ni la que expresa la conclusión, son, en sí mismas, partes de un silogismo. El servir de premisas o el hacer de conclusión son oficios puramente lógicos, que desempeñan en el seno del raciocinio deductivo. De ahí que una misma verdad pueda ser, a la vez, premisa de un silogismo y conclusión de otro. Y lo mismo acontece con la materia remota. «Hombre» no es, de suyo, término medio de ningún silogismo; pero en el que se dice que «Pedro es un ser viviente, porque todo hombre es un ser viviente y Pedro es hombre», queda afectado de esa propiedad lógica, la cual, como no es nada que en sí mismo tenga, le falta, en cambio, en este otro silogismo: «todo animal es un ser viviente; el hombre es un animal; por consiguiente, el hombre es un ser viviente». Y por lo que hace a la forma del silogismo, es claro que lo que enlaza propiedades lógicas no puede ser una entidad o propiedad real (una cosa es el acto de raciocinar y otra la conexión interna de su contenido lógico).

Si se compara la conclusión con las premisas, fácilmente se advierte que se componen de los mismos términos, excepto uno, que es el término medio. Este aparece sólo en el antecedente, por ser aquello con lo que los extremos de la conclusión son comparados para patentizar su mutua conveniencia o discrepancia. Ha de estar, pues, en el antecedente, ya que sin él no habría prueba; mas no ha de entrar en el consiguiente, porque este es, por esencia, lo que se trata de probar. Y si, a su vez, se comparan entre sí las premisas, se observará que, aunque toda proposición tiene un sujeto y un predicado, los términos de ambos no son, en total, cuatro, sino tres, repitiéndose el término medio. Débese esto a la estructura lógica de las premisas en cuanto miembros del silogismo, pues su oficio no es otro que el de comparar dos conceptos con un mismo tercero, estableciendo cada una de ellas la respectiva comparación. En el antecedente, por tanto, con tres conceptos se han de hacer dos premisas, lo cual sólo es posible si uno de los conceptos se repite. Esto es lo que acontece con el término medio, doblemente presente en el fundamento de la conclusión. Claro es que esta doble presencia será, en verdad, idéntica, si en las dos ocasiones el término medio es realmente el mismo, cosa que no ocurre si en cada una de las premisas se le toma de un modo distinto (concretamente, según una distinta fracción de su área lógica). Así, de las proposiciones «Pedro es hombre» y «Juan es hombre» no es legítimo inferir que Pedro sea Juan; porque el término medio (hombre) no es realmente el mismo en los dos casos, sino que en uno es un hombre y en otro, otro; de tal manera que aquellas dos proposiciones no contienen tres términos, sino cuatro *(quaternio terminorum).* En cambio, sería legítimo inferir de ellas que Pedro y Juan tienen la misma naturaleza específica (es decir, que son específicamente iguales), porque entonces el término medio aparece realmente idéntico

en ambos casos.

El término medio no pierde su identidad real por tener en una de las premisas una predicabilidad que sea parte de la que tiene en la otra. Tal diferencia es puramente lógica. En el silogismo «todos los hombres son mortales; Pedro es hombre; luego Pedro es mortal», el término medio (hombre) es realmente el mismo, aunque lógicamente difiere por referirse en el primer caso a todos sus inferiores y en el segundo a sólo uno de ellos. Una vez por lo menos, sin embargo, el término medio ha de ser tomado en toda su predicabilidad, puesto que el silogismo es la prueba universal de una proposición, y ya quedó advertido que esta prueba requiere la identidad de dos términos con un tercero precisamente universal.

El silogismo se fundamenta directamente en el principio denominado *dictum de omni, et de nullo,* cuya fórmula es: lo que se afirma universalmente de una cosa debe afirmarse de todo lo que se contiene bajo ella; lo que se niega universalmente de algo debe negarse de todo lo que bajo este se contiene[88]. Más brevemente, este mismo principio se puede formular de esta manera: lo que se afirma, o se niega, de un universal, debe afirmarse, o negarse, de todos sus inferiores. Y la razón de ello no es, en definitiva, otra que la misma «real» identidad entre el universal y sus inferiores. (La teoría del concepto advierte ya esta identidad real por cuya virtud el universal es predicable de sus inferiores, siendo de índole puramente lógica la diferencia entre estos y aquel).

De una manera menos directa, el silogismo se apoya en el principio «de conveniencia y discrepancia»: son idénticas entre sí dos cosas que se identifican con una tercera; discrepan entre sí dos cosas de las que, con relación a una tercera, la una es idéntica y la otra distinta[89]. Lo cual no es más que un giro del llamado principio «de contradicción»: una y la misma cosa no puede ser y no ser a la vez bajo el mismo respecto. Si fuesen entre sí distintas dos cosas idénticas a una tercera, esta sería idéntica a dos cosas distintas: es decir, sería y no sería bajo el mismo respecto.

Son, pues, tres los principios en que se fundamenta el silogismo; pero estos tres principios están subordinados entre sí, de tal manera que el último de ellos es el de «contradicción» y el más próximo el *dictum de omni, et de nullo,* ocupando un lugar intermedio el de «conveniencia y discrepancia». La necesidad de interponer el segundo para fundamentar completamente al silogismo procede de la naturaleza de este, que, como se dijo, es la prueba universal de una verdad, para lo cual se requiere la mediación de un concepto universal con el que se comparan los extremos del consiguiente y cuyos atributos convienen igualmente a sus inferiores.

Fundamentado sobre estos principios, el silogismo es una estructura lógica impecable. Su valor, sin embargo, ha sido muy discutido. En la Antigüedad Sexto Empírico[90], y en la Edad Moderna J. Stuart Mill[91], han sido sus principales detractores, por entenderlo como un «círculo vicioso». En el silogismo, en efecto, el consiguiente se deduciría, según ellos, de un antecedente que para ser verdadero exige, a su vez, que aquel lo sea, pues todo silogismo procede de lo universal a lo particular, siendo la verdad de lo segundo una parte y condición de lo primero. Así, el silogismo «todo hombre es mortal; el duque de Wellington es hombre; luego el duque de Wellington es mortal» tiene una conclusión que,

en realidad, sería previa a la premisa «todo hombre es mortal». Porque si no se sabe si es mortal el duque de Wellington, no se puede afirmar que sean mortales *todos* los hombres. De suerte que, o ya se sabe la conclusión, o todavía no se la conoce; y en el primer caso, el silogismo es inútil; y en el segundo, ilegítimo, por asentarse sobre una premisa infundada.

Esta crítica al valor del silogismo tiene como supuesto la imposibilidad de conocer lo universal sin la previa noticia de «todos» sus inferiores; lo que, a su vez, se fundamenta en una concepción del universal como conjunto o colección de las cosas que caen bajo él. Así, el universal «hombre» sería, no la naturaleza o esencia respectiva, tenida por cada uno de los hombres, sino el esquema o resumen de la totalidad de ellos. Es claro entonces que, sin el previo conocimiento de todos y cada uno de los hombres, nada puede decirse de aquel universal. Y las proposiciones cuyo sujeto es de esta misma índole no tendrían realmente una unidad estricta, sino que habrían de ser consideradas como proposiciones compuestas, precisamente copulativas.

Pero conviene advertir que es imposible la fórmula «todos los hombres» u otra cualquiera en la que varias cosas sean unitariamente mentadas, si no hay algo común a los miembros del respectivo conjunto. «Todos los hombres» significa: todos los seres que son hombres, esto es, un grupo en el que no falta ningún ser que sea hombre, pero en el cual tampoco puede entrar ninguno que no lo sea. Para formar este grupo se necesita, por tanto, saber qué es «hombre», es decir, conocer la naturaleza o esencia respectiva, la cual no es, a su vez, un grupo o colección, sino algo unitario, que se halla realizado en una pluralidad de seres. La naturaleza universal es lo que da unidad al conjunto de sus inferiores; por consiguiente, no puede identificarse con este mismo conjunto. «El hombre» no es «todos los hombres», sino la esencia o naturaleza que cada uno de estos realiza a su modo y por virtud de la cual todos ellos pueden ser recogidos en una fórmula unitaria, de la que son excluidos todos los seres que no son hombres.

No es preciso, por tanto, conocer todos los inferiores de un universal para decir de este algo aplicable a cualquiera de ellos en la medida en que esté contenido bajo el universal. Lo que se dice de la naturaleza «hombre», tenida por Pedro, puede decirse de Juan, Antonio, etc., en tanto que estos tienen esa esencia o manera de ser. O lo que es lo mismo: lo que se atribuye a una naturaleza puede atribuirse a todos los seres que la poseen y en la medida que la poseen. Y no es preciso ver cómo es cada uno de ellos en particular, pues si realizan la naturaleza en cuestión deben realizar sus propiedades, aunque además, particularmente, tengan otras.

Ni es inútil tampoco el silogismo, puesto que el simple conocimiento de una verdad es inferior a su demostración. No es lo mismo conocer una proposición verdadera que saber demostrarla. El silogismo añade al conocimiento de una verdad el de su fundamento o prueba, y hace que aquella se nos presente así como una verdad necesaria. De esta manera, lo que se hallaba virtualmente presente en una verdad resulta explícita y actualmente formulado como parte de ella, siendo este tránsito de lo virtual a lo actual un progreso innegable.

3. *La inducción*

Por inducción se entiende —en oposición al silogismo— el raciocinio que procede de lo particular a lo universal[92]. Trátase así de un raciocinio cuyo antecedente contiene de una manera más explícita lo que en el consiguiente se formula de un modo general. No es, por tanto, la demostración universal de una verdad, sino una prueba que se hace por partes. Fuera del silogismo no cabe, en absoluto, otra manera de probar la verdad de una proposición universal. De ahí que el antecedente de la inducción sea una enumeración de casos particulares, que se contienen en la ley general representada por el consiguiente.

En la estructura lógica de la inducción precisa distinguir —como en la del silogismo— una *materia* y una *forma.* La materia se halla constituida por las proposiciones y por los términos que dan lugar al antecedente y al consiguiente. Materia próxima son las proposiciones; remota, los términos. La conclusión tiene como predicado el mismo que todas las premisas, y como sujeto el concepto universal del cual son inferiores los sujetos de estas. A diferencia del silogismo, el número de premisas no puede establecerse por virtud de una ley estructural, ya que no todos los universales tienen bajo sí la misma cantidad de inferiores o casos particulares. Y por lo que toca a la forma, esta es en la inducción la conexión misma por la que antecedente y consiguiente integran una unidad lógica (como en el caso del silogismo, también hay que distinguirla del acto respectivo por el que la mente afirma esa conexión).

El oficio del término medio en el silogismo lo realiza aquí la enumeración de casos particulares. Como se trata de una prueba, la verdad que la inducción manifiesta no es objeto de evidencia directa, sino de una evidencia indirecta o mediata; mostrándose la identidad de los extremos de la conclusión por la que ambos tienen con los inferiores del sujeto de ella. De esta manera, si se prueba que todo raciocinio tiene un antecedente y un consiguiente, porque lo tienen tanto la deducción o silogismo como la inducción, los dos extremos de la verdad probada se identifican con un tercero constituido por los inferiores (deducción e inducción) del sujeto de aquella (el raciocinio). Puede, por tanto, decirse que en la inducción hay también un cierto término medio —algo con lo que se comparan los extremos de la conclusión—, merced al cual se hace posible mostrar, de una manera indirecta, la identidad real de dos conceptos. Pero el término medio de la inducción difiere del que aparece en el silogismo por no ser un concepto universal donde unitariamente se hallen mencionados todos sus inferiores, sino una enumeración de estos, equivalente a un concepto universal.

Este peculiar término medio no se repite en todas las premisas del raciocinio inductivo. El predicado de la conclusión es identificado en cada premisa con un sujeto distinto. Lo que permite identificarlo con el sujeto de la misma conclusión no es otra cosa que la identidad real que un concepto universal tiene con sus inferiores (el sujeto de la conclusión es realmente idéntico a los sujetos de las premisas, aunque difiera lógicamente de ellos).

Materia y forma de la inducción son, en cuanto tales, puros entes de razón. En la realidad extramental ninguna verdad es, por sí misma, parte de una enumeración de

casos, enderezada a probar una ley general. E inversamente, ninguna ley general se cumple en la realidad como consecuencia de una inducción, sino que es algo que se realiza en cada caso de un modo particular y concreto, independiente del oficio lógico que alcanza en nuestra mente. De ahí también que una misma verdad pueda ser, a la vez, conclusión de una prueba inductiva y elemento o factor en el antecedente de otra inducción distinta. En general, toda verdad, cuyo sujeto se comporta como una especie respecto de sus inferiores, puede ser conclusión de un raciocinio inductivo cuyas premisas tienen a estos por sujetos, y premisas, a su vez, de otra inducción en la que se pruebe una verdad cuyo sujeto se relacione con el primero como el género con la especie.

Como todo razonamiento, la inducción se apoya en el principio de «contradicción» y en el de «conveniencia y discrepancia». Su conclusión se identifica realmente con sus premisas, aunque difiera de ellas de una manera lógica. Gracias a esta diferencia, tiene sentido probar la conclusión por las premisas; pero merced a aquella identidad real se hace posible la prueba. Ahora bien: lo que se trata de probar en la inducción no es la identidad real de su antecedente y su consiguiente, sino lo que en este se formula, esto es, la identidad existente entre los dos extremos de la conclusión.

En el silogismo, ello era posible aplicando el principio *dictum de omni, et de nullo.* En cuanto inversa a aquel, la inducción tiene un fundamento próximo también inverso a dicho principio. Si en el principio próximo del silogismo se descendía del universal a los inferiores, en el de la inducción será preciso ascender desde los inferiores al universal: lo que se afirma (o se niega) de cada uno de los inferiores debe ser afirmado (o negado) del universal o superior. También aquí es la identidad «real» del universal con sus inferiores la razón de tal tránsito, el cual sería imposible si la diferencia entre los inferiores y lo universal fuese algo más que puramente «1ógica». Lo que se dice de Pedro, Juan, etcétera, puede decirse de «hombre» en la medida en que Pedro, Juan, etc., son inferiores de él, de tal manera, que si algo se dice de ellos con independencia de su carácter de hombres, las proposiciones respectivas no pueden ser premisas de una inducción cuya conclusión tenga por sujeto al hombre y por predicado el que ellas mismas tienen. En suma: lo que se dice de los inferiores debe decirse del universal, en tanto que este es el universal bajo el que aquellos se contienen.

También como en el silogismo, el fundamento de la inducción es triple, siendo el principio de contradicción el que últimamente sustenta la prueba inductiva, directamente apoyada en el principio inverso al *dictum de omni, et de nullo,* y tiene como fundamento intermediario el de «conveniencia y discrepancia». En general, toda prueba se apoya en la inflexión o giro que el principio de contradicción asume como principio de conveniencia y discrepancia, capaz de mostrar, de una manera indirecta, la relación entre un sujeto y un predicado. Pero así como el raciocinio deductivo aplica ese principio a través del *dictum de omni, et de nullo,* el raciocinio inductivo se vale, a los efectos, del inverso a este último, pues la única forma de demostrar inductivamente la conveniencia o discrepancia de dos conceptos es la que se sirve del recurso lógico según el cual, establecida una enumeración de particulares, lo que se dice respectivamente de los

inferiores debe decirse universalmente del universal o superior.

Conviene advertir, dada la estructura de la inducción, que para que esta tenga una conclusión universalmente negativa se requiere que todas las premisas sean también negativas, lo cual no puede acontecer en el silogismo. De dos premisas negativas no se infiere silogísticamente nada, pues de la respectiva discrepancia de dos conceptos con un tercero no se desprende, sin más, que ambos se identifiquen entre sí, ya que es posible que, siendo entre sí distintos, cada uno de ellos sea también diferente del término medio.

La enumeración de casos particulares, verificada en el antecedente del raciocinio inductivo, puede ser *incompleta* o *completa,* según que entren en ella todos o sólo alguno de los casos universalmente contenidos en la conclusión. Un ejemplo de inducción completa es este: «las proposiciones copulativas dependen del valor de las proposiciones categóricas que las integran; lo mismo ocurre a las disyuntivas, y otro tanto a las condicionales; por consiguiente, toda proposición hipotética depende del valor de las proposiciones categóricas que la componen». En esta inducción el antecedente enumera todas las especies de proposición hipotética, siendo el concepto universal bajo el cual se contienen lo que hace de sujeto de la conclusión.

Una inducción incompleta sólo puede ser fundamentada y válida si hay razón suficiente para pensar que lo que ocurre en algunos casos debe ocurrir en todos. Se la denomina entonces inducción incompleta *suficiente,* y la razón o fundamento de ella no puede ser otra cosa sino que aquello mismo que se predica en los casos enumerados constituya realmente una propiedad dimanada de la naturaleza de sus sujetos, pues *a priori* puede establecerse que, poseyendo todos la misma naturaleza, han de tener idénticas propiedades, ya que estas fluyen naturalmente de aquella. Si lo que en las premisas se predica no es una propiedad de sus sujetos, no habrá razón bastante para hacer una generalización de lo que ha sido observado sólo en determinados casos. La inducción sería entonces, además de incompleta, *insuficiente,* y aunque su conclusión fuese verídica, no tendría ningún valor de prueba, por faltar los motivos que nos garantizaran su valor.

Todo el problema de la inducción incompleta se reduce, de esta manera, a la dificultad de distinguir, de hecho, cuándo un predicado es propiedad y cuándo no lo es, supuesta ya una determinada naturaleza. No todo lo que se puede atribuir a una cosa es, en el sentido estricto de la palabra, propiedad de ella; hay también predicables que convienen de un modo accidental a sus sujetos (véase el tema de los predicables en el capítulo dedicado a la teoría del concepto). La diferencia entre la propiedad y el accidente es, en principio, clara y rigurosa. Mas no es lo mismo distinguir en principio, de un modo general, la propiedad y el accidente, que discriminar en concreto si un determinado predicado es accidente o propiedad de una naturaleza determinada. Un solo caso no basta para saber si la relación entre un sujeto y un predicado es esencial y constante, a menos que esto ya se conozca por otro conducto distinto de la mera observación. Es preciso aumentar la experiencia, y no de cualquier forma, porque puede ocurrir que en ciertas circunstancias lo observado en un caso, o en varios, deje de realizarse por ser estas distintas de las que acompañaron a la experiencia primera. La propiedad ha de ser algo permanente a través

de las varias circunstancias. Los predicados que poseen este carácter son, efectivamente, «propiedades» en el sentido estricto, esto es, algo dimanado de la naturaleza respectiva y que se halla, por tanto, en todos los sujetos que la tienen.

La inducción incompleta supone, pues, el principio de razón suficiente: todo lo que acontece tiene una causa proporcionada. Un efecto constante pide una causa constante. Variando las circunstancias, esta causa no puede ser otra que la naturaleza misma del sujeto al que el efecto se atribuye, y, en definitiva, el predicado será una propiedad. La inducción incompleta se fundamenta así sobre el principio de razón suficiente, no en tanto que inducción, sino en tanto que es incompleta. Y ese principio no debe ser confundido con las leyes que rigen el procedimiento a seguir para determinar la constancia de un efecto o de una causa bajo circunstancias diferentes.

Bacon de Verulamio y J. Stuart Mill son los autores de unas célebres leyes («tablas» y «cánones») discriminativas de la relación causa-efecto en los fenómenos de la experiencia sensible. El método de Bacon se denomina «de las coincidencias» y formula tres tablas: 1) tabla de la *presencia,* donde se registran las circunstancias vigentes cuando ocurre el hecho; 2) tabla de la *ausencia,* en la que se anotan las circunstancias que faltan cuando el hecho no ocurre, y 3) tabla de los *grados,* en la que se consignan las circunstancias que varían al variar el hecho. De todas las circunstancias señaladas, tendrá el valor de causa aquella que, estando presente en la primera tabla, falte en la segunda y varíe en la tercera[93].

El método de Mill se denomina «de las exclusiones» y contiene cuatro cánones: 1) canon de la *concordancia:* si dos o más casos del fenómeno investigado tienen una sola circunstancia en común, esta circunstancia, en la que coinciden todos los casos, es la causa (o el efecto) del fenómeno dado; 2) canon de la *diferencia:* si un caso en que el fenómeno investigado se produce y otro en que no se produce tienen todas las circunstancias en común, excepto una que únicamente se da en el primero, la circunstancia solamente en la cual los dos casos difieren es el efecto, o la causa, o una parte indispensable de la causa del fenómeno; 3) canon de las variaciones *concomitantes:* si dos o más casos en que el fenómeno ocurre tienen únicamente una circunstancia en común, mientras que dos o más casos en que aquel no se produce no tienen nada en común, salvo la ausencia de aquella circunstancia, la circunstancia en la cual solamente las dos series de casos difieren es el efecto, o la causa, o una parte indispensable de la causa del fenómeno; 4) canon de los *residuos:* sustraída de un fenómeno la parte que por previas inducciones es conocida como efecto de una parte del grupo de antecedentes, entre el residuo del grupo de antecedentes y el residuo del fenómeno existe un nexo de causa y efecto[94].

El sentido de todas estas leyes consiste en la pretensión de orientar la experiencia o conocimiento de los fenómenos para que sea científicamente fecunda y no se limite a la observación ordinaria y no controlada. Esta experiencia así dirigida *(experientia literata* la llama Bacon) muestra las relaciones constantes entre los hechos y sus causas, haciendo posible la inducción científica, también denominada estrictamente «inducción física», por ser la que se emplea en las ciencias físicas experimentales para formular leyes a partir de

los hechos concretos. En la gran mayoría de los casos requiérese una amplia y muy cuidadosa observación de los casos singulares bajo las circunstancias más diversas. La *estadística* se halla constituida por esas observaciones multiplicadas al máximo, tanto espacial como temporalmente. Y no siempre concluye la experiencia científica en una certeza estricta, sino tan sólo en una mera probabilidad, fundamento de una conjetura o *hipótesis,* la que a su vez puede ser confirmada o desechada mediante el *experimento* (experiencia provocada, cuyas condiciones se determinan de antemano, siendo así conocidas). Aunque distinta del raciocinio deductivo, la inducción contiene un silogismo susceptible de ser formalmente expuesto. Basta advertir que el predicado de la conclusión inductiva es algo con lo que convienen tanto el sujeto de ella como los que lo son de sus premisas, lo cual sólo es posible porque estos y aquel se identifican realmente como entre sí lo hacen el universal y los correspondientes inferiores. De ahí que toda inducción sea reductible a este silogismo: «lo que se predica de los inferiores debe predicarse del universal bajo el cual se contienen; es así que S es el universal bajo el cual se contienen los inferiores, de los cuales se predica P; por consiguiente, S es P»; o también: «lo que se predica de los inferiores debe predicarse del universal correspondiente; es así que P es el predicado de los inferiores que se contienen bajo S; luego P debe ser predicado de S».

La premisa inicial de este silogismo no es otra cosa que el fundamento próximo de la inducción, virtualmente presente en el raciocinio inductivo. Mas como este tiene dos especies —la inducción completa y la incompleta—, aquella premisa adquiere, respectivamente, dos fórmulas distintas. Para la inducción completa, esta: «lo que se predica de *todos* los inferiores debe predicarse del universal bajo el cual se contienen». Para la inducción incompleta, en cambio, la siguiente: «lo que se predica, *con razón suficiente, de algunos inferiores,* debe predicarse del universal bajo el cual se contienen».

La validez de la argumentación inductiva ha sido objeto de interpretaciones muy diversas. No plantea problema la inducción completa, por ser su antecedente (la íntegra enumeración de los casos particulares) perfectamente equivalente y adecuado a su conclusión. Pero en el caso de la inducción incompleta surge la dificultad de la innegable diferencia existente entre una conclusión universal y una premisa en la que sólo se enumeran ciertos casos.

No es de extrañar, así, que con frecuencia se haya reducido el valor de la inducción incompleta al de una argumentación que únicamente engendra probabilidad, no auténtica certeza. Así piensan los mismos empiristas y positivistas (Hume, Comte, Stuart Mill, etc.), quienes, por otra parte, como no admiten el valor objetivo de los conceptos universales, no reconocen tampoco una vía distinta para alcanzar el conocimiento de leyes generales. Y aun sin ser empiristas ni positivistas, igual piensan Brentano y, en general, los que estiman que el conocimiento, empíricamente fundamentado, de leyes generales alcanza una probabilidad generalmente mayor, conforme aumenta el número de las experiencias, sin que llegue a lograrse nunca una plena certeza, aunque de hecho lo que se opone a las leyes así fundamentadas sea prácticamente incierto.

Para Kant, por el contrario, la inducción incompleta es legítima fuente de

conocimientos de leyes universales que gozan de estricta y plena certeza, en cuanto son absolutamente necesarios. Esta necesidad les viene de la que tienen las formas apriorísticas que el entendimiento aplica a la experiencia (por tanto, de algo que no es objetivo, sino puramente subjetivo). Igual certeza y análogo origen conceden a la inducción quienes, como Gratry[95], la conciben a modo de un tránsito infinito que necesariamente se nos impone por la misma fuerza de su fecundidad. En todas estas concepciones la inducción se fundamenta, no en algo objetivo, sino en una razón de índole meramente subjetiva, externa a la naturaleza misma de las verdades que la inducción habría de probar.

La fundamentación objetiva de la inducción incompleta sólo se hace posible por intervención del principio de causalidad y de razón suficiente. La mera experiencia no basta para dotar de certeza a leyes que trascienden el número de los casos observados. Esto es lo que empiristas y positivistas señalan, sin duda, con todo rigor. Y si no hubiese algo que fecundase la experiencia, permitiendo pasar de sus estrechos límites al amplio marco de la ley general, la fórmula en que esta se contiene sólo tendría un valor puramente probable, nunca el de la certeza auténtica. Pero el valor de la plena certeza no puede fundamentarse tampoco en una base meramente subjetiva (formas apriorísticas del entendimiento, inclinación natural, etc.). Se requiere algo más: la misma validez real del principio de razón suficiente, por cuya virtud un efecto constante postula una causa constante. Y el hecho de que en concreto sea difícil discriminar cuándo un efecto es constante (bajo las más diversas circunstancias), no entraña nada contra la validez de ese principio, cuyo sentido es independiente de las vicisitudes de su aplicación.

ARISTÓTELES: *Anal. pr.,* I; SEXTO EMPÍRICO: *Hip. pirr.,* 2; SANTO TOMÁS: *In Anal. post.,* I, lect. 1; JUAN DE SANTO TOMÁS: *Ars logica,* I, *Summulae,* 3; F. BACON: *Nov. Org.,* II; R. DESCARTES: *Reglas para la dirección del espíritu,* regla 10; J. STUART MILL: *Sistema de log. deduct. e inductiva,* II, C. 8.

P. HOENEN: *Recherches de logique formelle;* N. KEYNES; *Studies and Exercises in Formal Logic,* III, 4; J. LACHELIER: *Du fondement de l'induction;* A. LALANDE: *Les théories de l'induction et de l'experimentation;* T. RICHARD: *La philosophie du raisonnement dans la science d'après Saint Thomas;* J. E. WILDSCHREY; *Die Grundlage einer vollständigen Syllogistik.*

[84] Cf. Santo Tomás: *In Anal. Post.*, I, lect. 1, n. 4.
[85] Cf. Santo Tomás: *Summa Theol.* I, q. 14, a. 7.
[86] Cf. Aristóteles: *Anal. pr.*, II, 2, 53 b 7.
[87] Cf. Aristóteles: *Anal. pr.*, I, 1, 24 b 18.
[88] Cf. Aristóteles: *Anal. pr.* 1, 1, 24 b 28.
[89] Cf. Aristóteles: *Phys.*, III, 3, 202 b 8.
[90] *Hyp. pirr.*, 2, 13.
[91] «*A Syst. of Log. racioc. and induct.*», II, 3.

[92] Cf. Aristóteles: *Top.*, I, c. 12, 105 a 13.
[93] Cf. F. Bacon: *Nov. Org.*, II, 10-13.
[94] Cf. J. Stuart Mill: *A Syst. of Log...*, III, c. 8.
[95] *Logique*, t. 2, 1. 4, c. 7.

CAPÍTULO VII
La demostración y la ciencia

1. *La demostración y sus especies*

La lógica del concepto, la del juicio y la del raciocinio estudian en general las propiedades puramente lógicas que se suscitan respectivamente en cada una de las tres operaciones del entendimiento. La lógica, sin embargo, estudia estas propiedades en la medida en que su conocimiento es necesario para determinar o dirigir la estructura del sistema científico. Como teoría de la ciencia, la lógica se ocupa únicamente de las relaciones de razón que dan lugar a ese sistema o que son necesarias en él. Pero el propio sistema no es estudiado como tal en la lógica del concepto, ni en la del juicio, ni en la del raciocinio, ya que si bien la ciencia supone el raciocinio (y, por tanto, el juicio y el concepto), no todo raciocinio engendra ciencia.

Requiérense especiales condiciones para que una argumentación, además de correcta y verdadera, sea también científica. La simple lógica del raciocinio (y de sus elementos: el juicio y el concepto) no examina las condiciones propias de la argumentación científica, sino tan sólo las propiedades y leyes generales de toda argumentación.

Se llama «demostración» precisamente al raciocinio científico. Su estudio es indispensable en una teoría de la ciencia, en la medida en que esta teoría debe esclarecer la causa de su objeto. De ahí la necesidad de hacer en el presente capítulo unas consideraciones relativas a la demostración y sus especies y requisitos, a las que seguirán las concernientes a la ciencia misma y su distinta especificación.

De dos maneras puede ser considerada, en principio, la demostración: según su finalidad y según su estructura. De ahí la doble definición aristotélica del raciocinio demostrativo: *a)* «silogismo científico»[96]; *b)* «silogismo que consta de premisas verdaderas primeras, inmediatas, y que, respecto a la conclusión, son anteriores, más conocidas y causas de ella»[97]. Examinemos separadamente cada una de estas definiciones.

La fórmula «silogismo científico» requiere la precisión de sus dos términos. En primer lugar, la demostración estricta y propiamente dicha tiene la forma de un silogismo categórico, por ser este la prueba universal de una verdad. Las demás especies de argumentación únicamente prueban en la medida en que se reducen al silogismo categórico (así, por una parte, el silogismo «hipotético», una de cuyas premisas contiene una proposición hipotética, y por otra, la inducción, realmente válida en la medida en que, de una manera implícita, contiene un silogismo). En segundo lugar, se denomina «científico» al silogismo demostrativo, por ser ciencia su efecto. En la concepción aristotélica, el saber se distingue del mero conocer, siendo ciencia tan sólo el primero. La

demostración es, según esto, el silogismo que hace saber, es decir, el que produce, no un conocimiento cualquiera, sino precisamente aquel que es *etiológico* y *necesario.* El saber es un conocer en el que existe «conocimiento de causa» *(etiología,* de αἴτια causa) y en el que se percibe una relación necesaria entre ésta y su efecto.

Conocer etiológicamente una cosa no es sólo percibir la causa de ella. Puede, en efecto, ocurrir que se conozca una causa sin aprehender su relación con el efecto. Lo que es realmente causa de una cosa puede ser conocido en sí mismo, independientemente de su causalidad respecto de esta. Para que una cosa sea etiológicamente conocida se necesita, por tanto, que lo que es su causa sea formalmente conocido en su relación y condición de causa de ella. Dicho brevemente: el conocimiento etiológico no es tanto un conocimiento de las causas cuanto un conocimiento *por* ellas. Se trata así de conocer la cosa «E» por su causa «C», no de estudiar o conocer solamente «C»; de tal manera, que, una vez conocida esta, se requiere mostrar cómo aquella es su efecto. En el conocimiento etiológico las cosas son conocidas a la luz de sus causas.

Si de las mismas causas cabe, a su vez, que haya ciencia, es sólo en la medida en que dependen de otras causas superiores, a cuya luz se las puede explicar. Conviene, sin embargo, señalar que aunque una cosa no sea realmente efecto de otra, basta con que lo sea en el orden de nuestro conocimiento para hacerla un objeto de ciencia. Ocurre muchas veces que los efectos son más conocidos que sus causas, de tal manera, que el conocimiento de ellos nos conduce al de estas. Lo que es efecto en el plano real puede ser causa en el plano intelectual; naturalmente, causa explicativa, no entitativa o real. En un sentido muy estricto, la ciencia se limita a aquellas cosas a las que pueden asignarse causas entitativas *(in essendo).* En un sentido más amplio, la ciencia se dilata a las entidades de las que sólo pueden ser determinadas las causas lógicas o puramente explicativas *(in cognoscendo)*.

A la vez que produce un conocimiento etiológico, la demostración ha de proporcionar un conocimiento necesario. Para ello es preciso que lo que se demuestra quede manifiesto como no pudiendo ser de otra manera, sino precisamente tal y como es. Si el efecto en cuestión no aparece como «habiendo de ser» lo que es, el respectivo conocimiento no es científico. Pero ello se logra precisamente merced al conocimiento etiológico. La necesidad y certeza de la conclusión es algo que, en el sistema científico, dimana del conocimiento etiológico de aquello mismo que se trataba de demostrar. Para lo cual es imprescindible que el nexo entre la causa y el efecto sea, como tal, necesario y no contingente, o lo que es igual, que la causa como tal sea necesaria, indefectible. Cuando ello ocurre el conocimiento es, a la vez, etiológico y necesario, esto es, ciencia, a la cual, en una fórmula compendiosa, se define como «el conocimiento cierto por las causas», fórmula en la que el doble carácter (necesario y etiológico) de la demostración aparece unitariamente manifiesto.

La certeza engendrada por la demostración depende de la que tienen las causas en su manera de producir el efecto, por lo cual se distinguen dos maneras o especies de demostración, pues hay causas de las que el efecto dimana con necesidad absoluta, y otras, en cambio, de las que se sigue únicamente con una necesidad condicionada o

hipotética. La necesidad absoluta se fundamenta directa y exclusivamente en la naturaleza misma de las cosas, con independencia de las condiciones a que estas se encuentran sometidas; en tanto que la necesidad hipotética supone esas condiciones y se deriva de ellas. Así, la necesidad por la que el todo es mayor que las partes es absoluta, pues en cualquier caso, y bajo cualquier condición y supuesto, la mencionada proposición es necesariamente verdadera. Por el contrario, la necesidad de la caída de los graves abandonados en el espacio es condicionada, porque supone un determinado orden físico, es decir, unas condiciones, sin duda reales, pero que podían haber sido distintas. (Sin embargo, conviene advertir que, dados esos supuestos y condiciones, la certeza hipotética es realmente infalible, o sea, una verdadera certeza que hace posible el conocimiento científico —a diferencia de la simple conjetura—).

Por lo que toca a la segunda definición aristotélica de la demostración (silogismo que consta de premisas verdaderas, primeras, etc.), es fácil advertir que, en rigor, constituye un análisis, más que una estricta definición. Este análisis pone de manifiesto la estructura y condiciones de la argumentación demostrativa, cuyas premisas, consideradas en sí mismas, han de ser *verdaderas, primeras* e *inmediatas;* y con relación a la conclusión, *anteriores, más conocidas* y, en fin, *causas* de ella[98].

Oportunamente se examinó la posibilidad de obtener una conclusión verdadera a partir de premisas falsas. Pero se vio también que ello sólo acontece de un modo accidental, pues de suyo lo falso no puede producir lo verdadero, ni siquiera lo verosímil. La ciencia no se puede apoyar sobre cimientos vanos, y las conclusiones de que consta no sólo han de derivarse de la «acertada» combinación de sus premisas, sino también de la «certeza» objetiva de estas. Ni basta que las premisas sean verdaderas. Se requiere también esa certeza o necesidad objetiva que nos garantiza su verdad. Tal certeza objetiva la poseen, sin duda, los «primeros principios» o proposiciones estrictamente inmediatas. Cuando una demostración no se establece de una manera directa sobre proposiciones de este tipo, su certeza únicamente puede dimanar de que las premisas de que consta sean, a su vez, demostrables, y en último término, de que descansen, a través de todas las demostraciones necesarias, sobre la base inconmovible de los primeros principios. En definitiva, toda demostración se nutre de ellos, aunque explícitamente no sean imprescindibles. Y esto es, en suma, lo que se quiere significar cuando se dice que han de ser *primeras* e *inmediatas* las premisas de toda demostración (vale decir, de una manera formal o de un modo virtual). El sistema científico consiste justamente en la conexión y serie de verdades por la que cada una de las conclusiones se basa en otra, siendo todas ellas dependientes de unas pocas verdades iniciales.

Los principios primeros en que se apoya toda demostración tienen, por tanto, un doble carácter; son, a la vez, originales y originarios. Por inmediatos, o exentos de medio demostrativo, son originales; no se derivan de otros. Y por basarse en ellos todas las conclusiones de las ciencias, son originarios. Tal es su radical prioridad en el conocimiento, y por cuya virtud no hay demostración que no les sea deudora, mediata o inmediatamente, de la certeza que su conclusión tiene.

Respecto de la misma conclusión, las premisas del raciocinio demostrativo deben ser

«anteriores» y «más conocidas», precisamente por ser sus «causas». La conclusión, realmente, es un efecto de las premisas, pues de ellas depende, no como de una simple condición, sino como de aquello que es su razón de ser. Y en cuanto que la causa precede naturalmente al efecto, las premisas son «anteriores» a la conclusión, y «más conocidas» que ella en la medida en que constituyen el fundamento sobre el cual se sustenta la manifestación de su verdad.

Las propiedades enumeradas han de ser poseídas por toda demostración, ya que dimanan de la propia esencia de esta. Caben, no obstante, grados diversos, de mayor o menor perfección, en el modo efectivo de tenerlas. Cada uno de estos grados da lugar así a una cierta especie de raciocinio demostrativo. Y como este es necesariamente (por su efecto) una argumentación científica, su especie más perfecta será aquella de la que, sin reserva de ninguna clase, pueda decirse que da lugar a un conocimiento de las cosas por sus causas.

Una primera reserva quedó ya de algún modo aludida cuando se señaló la diferencia existente entre causas entitativas y causas puramente explicativas. El verdadero sentido de la causa está indudablemente aminorado en las últimas. La verdadera y rigurosa causa es la que lo es en el plano real de las cosas, no la que solamente tiene ese carácter en el plano, meramente relativo, de nuestro modo de conocerlas. Una demostración perfecta debe tener, por tanto, como condición primera, la de valerse de causas reales o entitativas, y no de las puramente explicativas.

Pero, a su vez, la demostración por causas entitativas es susceptible de diversos grados, dada la jerarquía existente entre estas causas. No es lo mismo, en efecto, la causa «propia» que la inadecuada o «impropia». Si, por ejemplo, decimos que «el árbol carece de excitaciones nerviosas porque no es un animal», habremos hecho, indudablemente, una demostración en la que algo queda, en verdad, probado, pues sólo el animal es capaz de semejantes excitaciones; mas como quiera que no todos los animales tienen la posibilidad de experimentarlas, no es posible decir que el «no ser animal» sea la causa propia de que los árboles no las padezcan, ni que esta sea tampoco, en los que puedan sufrirlas, el mero hecho de ser animales. Lo que hace que ciertos animales sean capaces de tales excitaciones es algo que sólo ellos poseen —un sistema especial, denominado nervioso—, y cuya falta en el árbol es la razón propia de que este sea incapaz de tenerlas.

La demostración contenida en este ejemplo es de carácter puramente negativo; pero hay también demostraciones positivas que se sirven de causas impropias o inadecuadas. Si se dice que «Dios es eterno porque es omniperfecto», la eternidad divina queda demostrada por una causa o razón impropia, ya que no es la omniperfección, sino la inmutabilidad, lo que directamente la fundamenta. Y siendo el conocimiento por la causa propia más perfecto que el que sólo procede por la remota o impropia, la demostración que realiza el ideal científico deberá hacerse por aquella y no por ésta. Así verificada, la demostración no se limita a probar la verdad de su conclusión, sino que da también el «porqué» de ella, su estricta razón; de ahí que la Escuela la haya denominado demostración *propter quid* (versión del aristotélico διότι), oponiéndola a la demostración

quia (ὅτι), esto es, a la que únicamente prueba *que* algo es o que es verdadero, sin asignar la razón propia de que lo sea[99].

En la medida en que la demostración «quia» proporciona certeza a su conclusión, constituye realmente una demostración verdadera, y, por ende, la ciencia puede establecerse sobre ella. No es, sin embargo, el modo más riguroso de demostrar. El conocimiento por la causa logra su completa perfección únicamente cuando nos da lo que es (no sólo en la intelección, sino también en la realidad misma) la causa de un determinado efecto, y precisamente, la causa adecuada y propia.

La demostración *propter quid* se basa en el *quid* o esencia del sujeto del que en la conclusión se establece una propiedad. Es esta esencia la verdadera causa inmediata y real de la propiedad atribuida al sujeto en la conclusión. En rigor, sólo hay demostración perfecta cuando es estrictamente necesaria la relación entre el sujeto y el predicado de la conclusión. Pero esto ocurre sólo cuando el predicado es una propiedad (un «propio») que, como dimanada de la esencia misma de su sujeto, tiene en este su causa real y propia. Por el contrario, la demostración *quia,* menos rigurosa, tiene tantas especies como modos existen de no cumplir, de una manera estricta, las condiciones de la prueba perfecta. Y de esta suerte, una *primera especie* la constituyen las demostraciones que se valen de causas entitativas impropias. Como en ellas se apela a una causa real y esta es, naturalmente, anterior a su efecto, las argumentaciones respectivas poseen el carácter de la prueba *a priori.*

Toda demostración «propter quid» es también «a priori». La esencia de una cosa es, en efecto, la causa real de sus pasiones o propiedades. Pero no toda demostración apriorística es una demostración «propter quid». Para ser lo primero basta con que la prueba se beneficie de una causa entitativa, esto es, de algo realmente anterior al efecto: prioridad que igualmente conviene a la causa propia y a la impropia. Sólo las causas meramente explicativas son posteriores a su efecto. Una *segunda especie* de demostración «quia» será, en consecuencia, la que apele a ellas: demostración *a posteriori,* en la que el efecto prueba la causa; por ejemplo, la demostración de la existencia de Dios a partir de las criaturas. Esta clase de pruebas sólo demuestra que una cosa es, sin decir nada sobre *qué* sea esa cosa, independientemente de su condición de causa para el efecto mediante el cual se la ha demostrado.

Por último, se conviene en llamar demostración *a simultaneo* la que prueba una cosa por otra que no es realmente causa ni efecto de ella, sino algo correlativo a su verdad y que tiene con esta una implicación mutua. Trátase de una demostración «quia», pues no prueba el efecto por la causa, limitándose, así como la demostración «a posteriori», a evidenciar la existencia de algo. La mutua duplicación del antecedente y el consiguiente de esta prueba se da entre cosas correlativas o entre las que difieren de una manera puramente lógica y sin fundamento alguno en la realidad. Y es verdaderamente una demostración *directa,* en la que algo queda positivamente probado. (En general, son directas o positivas todas las especies de demostración hasta aquí examinadas. Indirecta o negativa es la que patentiza una verdad manifestando la falsedad de la que se le opone, por lo que también se la llama demostración «por reducción al absurdo»).

2. *Naturaleza de la ciencia*

La voz castellana «ciencia» deriva de la latina «scientia» y alude, ya desde su misma acepción común, a un tipo de conocimiento distinto del espontáneo y vulgar. En su más estricto sentido, la ciencia es el conocimiento cierto por causas, adquirido mediante demostración. Como efecto de esta, no es mero conocer, sino precisamente un saber (según la distinción que antes se hizo). La certeza lograda demostrativamente, de una manera etiológica, hace del conocer un verdadero saber, esto es, un conocer científico.

Como todo conocimiento, la ciencia tiene un aspecto subjetivo y otro objetivo. Considerada subjetivamente, es un acto o un hábito. La ciencia es acto en el sujeto que aquí y ahora realiza la operación intelectual en que un conocimiento científico consiste. El hecho mismo de la demostración como operación cognoscitiva es el acto científico realmente ejercido por un sujeto determinado. Las verdades científicas son el objeto de las demostraciones respectivas efectuadas por un sujeto que igualmente podía no efectuarlas; y en consecuencia, el acto mismo de la demostración, aunque realmente no añade nada a esas mismas verdades, perfecciona de hecho al sujeto, que de este modo logra conocerlas de una manera científica. Tal acto deja también en el sujeto una disposición, sobreañadida a su potencia intelectual, por la que esta se inclina a la demostración, adquiriendo, por tanto, de un modo incoativo, la virtud de inferir conclusiones en la misma materia. Cuando esa disposición se perfecciona mediante nuevas demostraciones deja de ser mera disposición y se convierte en *hábito.* Este, a su vez, puede ser más o menos perfecto. El hábito científico perfecto hace que el sujeto que lo tiene sea capaz de discurrir por sí mismo en la respectiva ciencia y de advertir y eliminar los errores que puedan entremezclarse a la posesión de ella. (En tanto que el hábito de discurrir en una materia determinada supone el de discurrir en general, la Lógica es necesaria para la interna perfección de cualquier hábito científico).

Considerada objetivamente, toda ciencia es un *sistema* (de σύν, con; y τίθημι, poner) o composición de verdades científicas. Mientras que el acto y el hábito científicos son algo simple, tenido por el sujeto, el sistema es el mismo conjunto o repertorio de las verdades demostrativamente adquiridas. Este conjunto es un puro ente de razón. Aunque las mismas verdades que en él se ordenan sean concernientes a un ser real, la ordenación y la articulación de ellas es un tejido de relaciones de razón, una estructura puramente lógica. En la realidad extramental, lo que la ciencia estudia tiene una unidad que fundamenta a la que posee el sistema. Esta unidad, sin embargo, no es idéntica a aquella. Las cosas conocidas se revisten, en tanto que conocidas, de propiedades puramente lógicas, que no poseen de suyo. Y el sistema científico, elaborado por la razón, no es la unidad real, extramental, que su objeto posee, sino un trasunto lógico de ellas, condicionado, pues, por esas propiedades irreales. El sistema despliega, de una manera *lógica,* lo que en la cosa es una unidad *real.*

La unidad del sistema es, por tanto, la relación de razón entre sus miembros. Cada uno de ellos se integra en un sistema como parte de un todo irreal que posee, sin embargo, un

sentido científico. En este todo no se introducen los actos de la simple aprehensión, del juicio y del raciocinio, realmente existentes como acontecimientos subjetivos, sino las mismas conclusiones demostrativamente conocidas. Los miembros del sistema son justamente esas conclusiones. Ninguna de ellas es un ente real. La conclusión es un juicio lógico, esto es, una relación de razón entre conceptos. Y la demostración por cuya virtud ese juicio lógico se integra en el sistema no es el puro acto de demostrar u operación intelectual demostrativa realmente verificada por un sujeto, sino la relación entre una verdad científica y aquella otra que la hace lógicamente necesaria. A la unidad total del sistema corresponde, fuera de él, la de la cosa acerca de la cual versan sus conclusiones. El sistema científico sólo tiene sentido como expresión y correlato lógico de una entidad distinta de él. No es esta entidad ni puede sustituirla, pero ha de fundamentarse en ella. Tal entidad es la *materia* externa del sistema, o lo que es lo mismo, su sujeto o supuesto. Hay, además; un sujeto psíquico de los actos y del hábito demostrativos, pero este sujeto no se confunde con el anterior. Para evitar equívocos, suele convenirse en denominar *objeto* al sujeto o supuesto externo del sistema científico, es decir, a la materia sobre la cual versan las conclusiones de este.

Un mismo objeto puede ser estudiado por una pluralidad de ciencias; de ahí la distinción entre el objeto material y el objeto formal del sistema científico. Es *objeto material* de una ciencia la materia de que esta se ocupa, pero considerada en sí misma, independientemente de su captación científica. Es el supuesto mismo del sistema, íntegramente dado en la plenitud de sus aspectos y dimensiones. *Objeto formal* es el aspecto a cuyo través la ciencia considera el objeto material; por tanto, aquello que da unidad al respectivo sistema y lo que es directa y previamente captado en cada ciencia; siendo, en cambio, el objeto material algo alcanzado de una manera indirecta y secundaria. Es así como una y la misma realidad, por ejemplo, la de los actos humanos, puede ser objeto de dos ciencias, la psicología y la ética, en tanto que esos actos son el objeto material que cada una de esas ciencias trata desde un punto de vista u objeto formal distinto. (La psicología estudia los actos humanos —aunque no se limite a ellos— en su condición meramente subjetiva, como acontecimientos dimanados de un principio vital y de cuyo alcance o sentido moral se hace abstracción; la ética, por el contrario, estudia esos mismos actos en cuanto son moralmente calificables).

El objeto formal no se reduce a una simple actitud subjetiva. Es algo radicado y presente en el objeto material que a su través se alcanza, constituyendo así una de las formas o dimensiones propias de este. Tal forma o dimensión entitativa carece de existencia fuera de la unidad en que se halla integrada con otros aspectos de su supuesto o soporte. Pero el entendimiento tiene el poder de representársela, y, dada la imperfección del modo humano de conocer, sólo mediante ella le es posible alcanzar el objeto material, cuya interna riqueza desborda la inevitable parcialidad de la intelección.

Todo lo que una ciencia alcanza mediante el objeto formal respectivo es objeto material de ella. La lógica, por ejemplo, tiene, en cuanto ciencia, por objeto material tanto las relaciones de razón que se suscitan en la simple aprehensión, como las concernientes al juicio y al raciocinio, pero únicamente las estudia en la medida en que

ordenan la adquisición científica de la verdad. Por su parte, la ontología tiene por objeto material todos los entes, pero no los estudia bajo cualquier aspecto, sino precisamente en tanto que entes, siendo así la «entidad» el objeto formal a cuyo través una cosa cualquiera es estudiada por la ontología. Entre las cosas que constituyen el objeto material de una ciencia puede existir una cierta jerarquía, según el modo o la perfección con que posean la forma en que el objeto formal consiste, por lo que se llama «objeto material principal» al que la tiene o realiza de una manera más evidente. Así, por ejemplo, el objeto material principal de la ontología es la sustancia (lo que es capaz de ser en sí), y no el accidente (lo que sólo puede ser en otro), porque únicamente lo que es capaz de ser en sí realiza la «entidad» de una manera adecuada (el accidente, más que una entidad, es una determinación o modo de ella). En la lógica, el objeto material principal son las propiedades lógicas del raciocinio, ya que las concernientes al concepto y al juicio sólo interesan en función de aquellas.

Las ciencias especulativas no versan sobre los seres singulares materiales en tanto que singulares; y la razón de ello es que las propiedades que a estos seres convienen en cuanto singulares no les afectan necesariamente. La individuación es, en lo singular material, algo distinto de la esencia de este, y a lo que conocemos sólo por medio de las notas individuantes, cuya conveniencia con el respectivo sujeto tiene un carácter puramente accidental. La ciencia, en suma, en tanto que es un conocimiento necesario, no puede tener por objeto lo individual material, que es, como tal, contingente. Y de este modo el conocimiento científico, aunque se refiere también a los seres singulares materiales, hace abstracción de lo que en estos hay de individual y contingente, quedándose con lo que les conviene de un modo universal y necesario[100].

Pero existen también ciencias prácticas. Esencialmente, el entendimiento humano es especulativo: por sí mismo y de suyo no posee otro oficio que la contemplación. Sin embargo, de un modo extensivo, como por una cierta prolongación, se hace práctico en tanto que es capaz de dirigir u ordenar la actividad de otras potencias humanas. El hombre no sólo puede conocer las cosas, sino también dirigir sus personales acciones, y esta dirección es el objeto del uso práctico de nuestro entendimiento, el cual se aplica entonces a algo por hacer y no a una realidad independiente de la actividad humana. El entendimiento dirige las actuaciones humanas en cuanto estas dependen de él. Mientras que el ser de las cosas simplemente especulables descansa en sí mismo y hace frente a nuestro entendimiento, el de las acciones por este dirigidas se nos presenta como algo operable. En este sentido son dependientes del entendimiento, no porque sea este la potencia que las lleva a la práctica; sino porque es la que las configura y proyecta, determinando su modalidad. En general, las ciencias especulativas versan sobre lo especulable; las ciencias prácticas, sobre lo operable.

Las dos especies de lo operable determinan dos modos de conocimiento práctico. Lo operable, en efecto, puede ser *factible* o *agible.* «Factible» es lo que se puede hacer, en tanto que técnicamente calificable. La actividad del arquitecto, por ejemplo, puede calificarse técnicamente de buena o mala. «Agible», en cambio, es la actividad que puede ser calificada de una manera moral. Aunque el arquitecto cumpla bien su oficio, su

intención puede ser mala. En un sentido estricto, se conviene en llamar *arte* al conocimiento de lo operable en tanto que factible; denominándose, en cambio, *prudencia* al conocimiento de lo agible en cuanto tal[101].

Aunque el arte versa sobre algo singular y concreto —todo lo operable tiene, en cuanto tal, este carácter—, las normas que suministra son universales y necesarias. Establecida una finalidad, estas normas determinan, de un modo general y enteramente cierto, la actividad precisa para su cumplimiento. La prudencia también se refiere a algo concreto y singular, pero no da reglas generales, pues su oficio consiste justamente en aplicar las normas de la sindéresis (hábito de los supremos principios prácticos) a la acción singular, concreta y determinada por su respectiva circunstancia. La prudencia dilata al entendimiento hasta su última posibilidad práctica. De ahí su diferencia con la ética. Esta examina los actos humanos en su aspecto moral, pero de un modo abstracto y especulativo. La prudencia, en cambio, los considera prácticamente, es decir, como algo que hay que hacer aquí y ahora, en unas determinadas circunstancias. Y constituye un conocimiento cierto por causas —esto es, una ciencia, bien que sólo en sentido analógico y no en el más estricto—, porque nos dicta lo que hay que hacer, habida cuenta tanto de los principios supremos de la moralidad, como de las concretas circunstancias de cada caso.

3. *La división de las ciencias especulativas*

El problema de la división de las ciencias tiene un carácter netamente filosófico, aunque no todas las ciencias que han de ser distinguidas sean filosóficas a su vez. Ninguna ciencia especializada, cuyo objeto es tan sólo un determinado aspecto de la realidad, puede ocuparse de este problema. Para abordarlo es necesaria una actitud trascendente a la particular de cada ciencia, pues desde el seno de cada una de ellas sólo es posible hablar de su respectivo objeto. Plantear el problema de la división de las ciencias es ya salir de toda actitud especializada y abrirse a un panorama inteligible de índole superior. Es, en una palabra, hacer filosofía.

Como toda división, la de las ciencias debe ser regida y fundamentada por un cierto criterio. Del distinto criterio propuesto depende la variedad de divisiones de la ciencia, históricamente dadas. Tiene un carácter puramente *subjetivo* la formulada por el Canciller Bacon de Verulam[102]. Según el respectivo predominio de las tres facultades humanas por él señaladas (memoria, imaginación, razón), distingue tres ciencias: la «historia», la «poesía» y la «filosofía» (entendida esta última en un sentido muy amplio). La primera se limita a registrar hechos o datos, y puede ser natural, civil o religiosa, según la índole de estos. La poesía no se ocupa de lo real, sino de lo ideal, y se divide en narrativa, dramática y parabólica. Por último, la filosofía o ciencia propiamente dicha estudia las cosas de un modo racional, dividiéndose en «teología natural» (que no excluye la fe, aunque es distinta de ella), «física» (de la que es un simple anejo la «matemática») y «ciencia del hombre» (tanto individual como social). La física se subdivide en «especulativa» y «operativa», perteneciendo a la primera la «física

especial», que estudia las causas eficientes y materiales, y la «metafísica», que examina las causas finales y formales. Todas estas divisiones se continúan y precisan en cada uno de los tres grupos básicos de un modo minucioso, no exento de frecuentes aciertos parciales.

Un criterio *objetivo,* en cambio, tiene la división, menos afamada, de Ampère (el creador de los estudios electromagnéticos), que, distinguiendo el mundo material y el mundo moral —en correspondencia con la oposición entre lo sensible y lo espiritual—, establece dos grandes grupos de ciencias: las «cosmológicas» y las «noológicas»[103]. Las primeras se dividen en cosmológicas propiamente dichas y «fisiológicas»; y, análogamente, se distinguen también las ciencias noológicas propiamente dichas y las «sociales». Más elaborada que este esquema es la conocida distinción entre «ciencias del espíritu» y «ciencias de la naturaleza» (Dilthey, Rickert, etc.)[104]. Lo que en ellas se entiende por «naturaleza» no corresponde exactamente al mundo material, sino al de la explicación causal objetiva y necesaria, al cual se opone el de la «comprensión» *(Verstehen)* de los fenómenos humanos libres. De esta manera los fenómenos psíquicos, en cuanto son objeto de leyes puramente naturales, son estudiados por una ciencia natural, que es la psicología explicativa. La «comprensión», en cambio, se refiere a lo que, por ser fruto de una libertad, no puede examinarse a la luz de un estudio etiológico estricto, sino tan sólo de una interpretación (hermenéutica) que trate de entenderlo mediante sus «valores» y no a través de conexiones naturales fijas. La intelección de la historia, por ejemplo, tiene un sentido muy diferente a la que corresponde a la ciencia física. Para reconstruir el pretérito humano son ineficaces los métodos de la pura ciencia natural; se necesita una penetración y como «simpatía» que nos haga posible asimilarnos al espíritu o genio propio de cada época o de cada concreta manifestación histórica, y una disposición mental capaz de rescatar en estas manifestaciones lo que no es en ellas mera realidad física, sino el valor y el sentido mismo de lo que hizo ponerse en marcha a una libertad. No se entiende tampoco lo mismo una obra de arte que una verdad matemática, etc.

La distinción entre las ciencias naturales y las del espíritu (o culturales) responde, en suma, por parte del objeto, a la diferencia entre la simple naturaleza —física o psíquica— y la libertad. Y por parte del método, a la que hay entre la «explicación» y la «comprensión». Conviene, sin embargo, advertir y aclarar algunos posibles equívocos. Aunque esta clasificación de las ciencias es admisible y muy valiosa en algunos puntos, tiene el inconveniente de ir acompañada de algunas adherencias positivistas no indispensables. En Dilthey, por ejemplo, es patente la eliminación de la metafísica como ciencia y la interpretación de las naturales y las del espíritu como conocimientos meramente positivos, que versan sobre fenómenos y nunca sobre el ser. En este sentido, puede afirmarse, por tanto, que se trata tan sólo de una división de las ciencias positivas. Por otra parte, la expresión misma «ciencia del espíritu» es confusa. Por lo expuesto se ve que no se la refiere al ser del espíritu o al de la libertad como tal, sino a sus obras y manifestaciones; pero en sí misma puede también tomarse en el primer sentido, siendo precisa la admisión de una determinada teoría filosófica para restringirla necesariamente a

la segunda de las acepciones (esa teoría no es otra que aquella según la cual el espíritu y la libertad sólo se entienden a través de sus obras, o no consisten en otra cosa que ellas: historicismo absoluto).

También supone una restricción positivista del concepto de ciencia la división formulada por Augusto Comte (y que es históricamente anterior a la que acabamos de examinar)[105]. Los miembros de esta división son: matemática, astronomía, física, química, biología y sociología. Su fundamento pretende ser doble: a la vez sistemático e histórico, pues estas ciencias se ordenan, tanto en el plano de su aparición cronológica como en el de su fundamentación lógica, en una serie que empieza en la matemática (la más temprana y primordial de ellas) y concluye en la sociología (la más reciente y necesitada de supuestos).

En esta serie, por tanto, cada una de las ciencias supone la precedente y fundamenta a la que le sigue, con excepción de la matemática, que carecería de supuestos, y de la ciencia sociológica, que no fundamentaría a ninguna. De un extremo a otro de la serie hay —según su autor— un doble e inverso orden: de abstracción decreciente y complicación creciente. La física, por ejemplo, es menos abstracta que la matemática y más compleja que esta, y así hasta llegar a la sociología, ciencia de la mínima abstracción y de la máxima complicación, justamente al revés de la matemática, que es máximamente abstracta y mínimamente compleja.

El defecto esencial de esta clasificación —por lo demás, perfectamente congruente con el positivismo que la inspira— es la completa ausencia de disciplinas filosóficas que en ella se advierte, pues aun la propia sociología queda entendida de una manera simplemente positiva y positivista. La metafísica es expulsada por creerla un saber ya caduco, lo mismo que la teología, ciencias ambas que prestaran un día sus servicios al perfeccionamiento de la humanidad y hoy ya anacrónicas y hasta nocivas para el espíritu positivo que representa su madurez. Tal es la ingenua concepción de la ciencia propugnada por el positivismo, y cuyo núcleo doctrinal —la negación del conocimiento del «ser»— olvida las últimas y más radicales exigencias de la naturaleza humana.

* * *

Las clasificaciones hasta aquí examinadas tienen aciertos de indiscutible valor parcial, pero adolecen de una fundamental insuficiencia. Todas ellas dividen el conocimiento científico por criterios distintos al del «objeto formal», que es precisamente lo que confiere a cada sistema un sentido homogéneo y le permite diversificar de cualquier otra ciencia que pudiera versar sobre un objeto material idéntico. Una rigurosa y estricta división del conocimiento científico debe ser congruente con la propia noción de la ciencia y con sus exigencias esenciales. Las cosas constituyen un objeto de ciencia en la medida en que son científicamente cognoscibles y en las diversas formas en que hay lugar a ello. De esta manera, una y la misma cosa (objeto material) puede ser estudiada por distintas ciencias según la diversidad de sus aspectos inteligibles (objetos formales). El «objeto formal» es, así, el medio a cuyo través —como más arriba se ha indicado—

se hace científicamente inteligible el objeto material, y lo que únicamente, pues, hace posible la división *esencial* de las ciencias.

La finura y rigor analíticos de la Escolástica exigen, para dividir las ciencias, la distinción, en el objeto formal, de dos sentidos o modalidades. Aunque el objeto formal es el medio de que se vale la ciencia para alcanzar su respectivo objeto material —es decir, lo que permite que algo sea científicamente cognoscible—, su entidad no se agota en esta función; por el contrario, el objeto formal es algo en sí frente al sujeto: un aspecto real de lo conocido, que está presente en él y no tan sólo en su conocimiento. De ahí la distinción a que aludíamos. El objeto formal —siendo el mismo— puede entenderse como el aspecto o dimensión real que la ciencia aprehende en la cosa, o como aquello que hace posible la intelección científica de esta. En el primer caso, el objeto formal se considera por lo que en sí mismo es. En el segundo, por su oficio o función de hacer científicamente inteligible a una cosa, lo cual supone que él también lo es. Se denomina «objeto formal *quo»* a lo que hace a aquel científicamente inteligible; es decir, a lo que en el objeto formal *quod* permite la intelección científica, y gracias a lo cual esta es también posible, en último resultado, respecto del objeto material.

Esta distinción se coordina con la teoría escolástica sobre la inmaterialidad de lo inteligible. El conocimiento intelectual —a diferencia del meramente sensible— es abstractivo. Así como el entendimiento es una facultad o energía inmaterial, sus objetos, que han de guardar con él la proporción o adecuación debida, son análogamente inmateriales (no siempre en sí mismos, pero necesariamente en cuanto inteligidos; esto es, inmateriales no en cuanto *cosas* —aunque ello también es posible—, sino en cuanto *objetos* del entendimiento, lo que significa que este prescinde siempre de algo material en las cosas realmente materiales). Y de esta suerte las cosas son tanto más inteligibles —adecuadas al entendimiento— cuanto mayor es su inmaterialidad[106].

De ello se sigue el *criterio esencial* para una división, jerárquicamente organizada, de la pluralidad de las ciencias. Siendo, en efecto, la inmaterialidad lo que hace posible la intelección científica, sus varias formas son otras tantas clases de «objeto formal *quo»,* y como este es lo que hace científicamente viable al «objeto formal *quod»,* que diferencia a una ciencia de otra, aquellas varias formas de inmaterialidad determinan las varias modalidades del conocimiento científico. Dicho brevemente: la división esencial de las ciencias es una división por lo que hace a las cosas científicamente inteligibles, o lo que es lo mismo, según las formas de sus respectivas inmaterialidades.

Hay, en primer lugar, cosas que dependen de la materia según el ser: seres entitativamente materiales, que no pueden existir si no es en materia. Pero esta clase de seres tiene una doble especie: la de los que no sólo han de existir en materia, sino que no se pueden concebir sin ella, y la de los que, teniendo la condición existencial primera, no incluyen la materia en su propia esencia o definición. La naturaleza «animal», por ejemplo, es material en el doble sentido, porque ningún animal puede ser sin materia ni ser definido con absoluta abstracción de esta. En cambio, la figura geométrica, aunque no puede ser sino en un cuerpo, no incluye la materia en su propia definición o esencia.

Y hay, en segundo lugar, cosas entitativamente inmateriales, en el sentido de que

pueden existir sin materia, las cuales son también de doble especie: las que nunca son en materia y las que unas veces existen en ella y otras veces no. La naturaleza divina pertenece a la primera especie. El ser divino es absoluta y positivamente inmaterial. Por el contrario, la naturaleza «sustancia» unas veces se halla realizada en la materia y otras sin ella (puesto que hay sustancias materiales y sustancias inmateriales). La misma naturaleza universalísima del «ente» pertenece también a esta segunda clase, si no se admite que únicamente existen los entes materiales.

Se denomina, en un sentido muy amplio, «física» toda ciencia que se ocupa de entes materiales tanto en su existencia como en su esencia o definición. Como se ve, el término «física» está empleado aquí en un sentido muy diferente del usual en la terminología contemporánea de las ciencias particulares. Lo importante es el hecho de que existe una clase de ciencias que, filosóficamente examinadas, se nos aparecen versando sobre un objeto que tiene cierta inmaterialidad, precisamente la más baja, ya que siendo este objeto algo material, tanto en su existencia como en su esencia, sólo se torna inteligible en la medida en que se prescinde de su materia singular o individual. Ninguna ciencia especula sobre lo singular en cuanto tal. (La zoología puede estudiar el caballo, mas no ningún caballo singular y concreto —sobre el que, en cambio, puede versar el entendimiento de una manera práctica si aplica, por ejemplo, el arte de domarlo—).

Una segunda clase de ciencias es la que corresponde a las cosas existencialmente dependientes de la materia, pero que no la incluyen en su esencia. En ellas no se prescinde sólo de la singularidad, sino también de lo que constituye la «materia sensible». El geómetra, por ejemplo, se desentiende del color de las figuras geométricas, de las sensaciones táctiles que las cosas provistas de estas figuras puedan despertar, etc., y se queda con algo que, aunque únicamente en la materia puede existir, es concebido de un modo inmaterial, por no incluir a esta en la interna estructura de su esencia. Como los matemáticos antiguos únicamente se ocupaban de la cantidad, y esta posee la inmaterialidad según la esencia (no la que corresponde a la existencia), se denominó «matemática» a todo conocimiento científico cuyo objeto tuviese la inmaterialidad puramente esencial. Y nuevamente hay que añadir aquí que lo que importa no es el puro nombre, sino el mismo hecho de un tipo o modo de conocimiento científico que, filosóficamente examinado, aparece versando sobre un objeto de inmaterialidad determinada, sin duda superior a la que corresponde a las ciencias cuyo objeto es, tanto esencial como existencialmente, de índole material.

Por último, un tercer tipo de conocimiento científico es el que versa sobre las cosas entitativamente inmateriales, es decir, las que puedan existir sin la materia, y se denomina *metafísica* a esta clase de ciencia, por ser naturalmente posterior a un cierto conocimiento de las cosas «físicas» (en el amplio sentido que se asignó antes a este término); a lo que puede añadirse que, siendo lo físico, en esa misma acepción, algo entitativamente material, será, en cambio, metafísico aquello que lo supera y trasciende: por tanto, lo entitativamente inmaterial, lo que no necesita ser en la materia. Ya se señaló arriba cómo esto es posible de una doble manera: por tratarse de un ser positiva y absolutamente inmaterial, o porque sea una naturaleza que unas veces exista en la

materia y otras sin ella (lo cual demuestra que la materia no le es en modo alguno necesaria). Pero en estos dos casos es un ente real el que posee la inmaterialidad entitativa. Puede todavía considerarse otro caso, que es justamente el de las propiedades irreales de que trata la lógica, y cuya inmaterialidad, como oportunamente se aclaró, es sólo la inmaterialidad de lo irreal.

Posee también un supremo grado de inmaterialidad el objeto de la *teología de la fe,* la deidad misma, que no sólo carece de toda materia, sino aun de toda potencia o indeterminación, siendo puro acto.

ARISTÓTELES: *Anal. post.,* I, 2; SANTO TOMÁS: *In Boët. de Trin.;* F. BACON: *De dign. et augm. scientiarum;* A. COMTE: *Cours de philosophie positive;* W. DILTHEY: *Introducción a las ciencias del espíritu.*

E. GOBLOT: *Essai sur la classification des sciences;* A. GÓMEZ IZQUIERDO: *El raciocinio y la experiencia* (vol. II de *«Análisis del pensamiento lógico»);* J. MARITAIN: *Los grados del saber;* A. NAVILLE: *Clasification des sciences;* H. POINCARÉ: *La ciencia y la hipótesis.*

[96] *Anal. post.* I, 2, 71 b 17.
[97] *Anal. post.*, I, 2, 71 b 20-23.
[98] Cf. Santo Tomás: *In Anal. post.*, lect. 4, n. 10.
[99] Cf. Aristóteles: *Anal. post.*, I, 13, 78 a 22.
[100] Cf. Aristóteles: *Anal. post.*, I, 31.
[101] Cf. Santo Tomás: *Summa Theol.*, II-II, q. 47, a. 2 ad 3.
[102] *De dign. et augm. scient.* (desde el libro II hasta el final).
[103] *Philosophie des sciences* (1834).
[104] La distinción de Dilthey es entre *ciencias del espíritu y ciencias de la naturaleza*, y la de Rickert, entre *ciencias culturales y ciencias naturales*.
[105] *Cours de philosophie positive*, leçon 1.
[106] Cf. Santo Tomás: *In Boët. de Trin.*, q. 5, a. 1.

SEGUNDA PARTE

EL ENTE MÓVIL EN GENERAL

CAPÍTULO VIII
El tema de la filosofía de la naturaleza

1. *El sentido de la física filosófica*

En el capítulo precedente se señaló la posibilidad de un tipo de conocimientos, denominados «físicos», cuyo objeto tuviera tan sólo la inmaterialidad individual. Tanto en el orden de la existencia como en el de la esencia, tal objeto sería realmente algo material, y en sí mismo estaría dotado de la concreta y respectiva individuación; únicamente en cuanto objeto de especulación científica se hallaría desprovisto de esta individuación, ya que las ciencias especulativas no consideran lo singular en cuanto tal, sino en tanto que es portador de una esencia o valor universal.

Sea, por ejemplo, la naturaleza «hombre» como materia de conocimiento físico. En sí misma y con independencia de toda especulación, esta naturaleza se encuentra realizada, fuera de la mente, en unos individuos que denominamos hombres. Cada uno de ellos es un ser singular, irreductible a sus semejantes; cada cual tiene su privativa y peculiar entidad, en la que ningún otro le puede sustituir. Pero hay en todos ellos, sin embargo, una naturaleza o dimensión común, algo en lo que todos participan y por cuya virtud se constituyen como miembros de una única especie, denominada humana. La ciencia especulativa, que no logra captar la intransferible singularidad de cada hombre, se adueña, no obstante de esa dimensión común a todos ellos y la hace el objeto de sus indagaciones. Este «objeto», por tanto, carece de materia individual; se halla desnudo de la singular concreción que realmente tiene fuera de la ciencia; es, en definitiva y bajo tal aspecto, algo inmaterial. Mas sólo en ese aspecto. Porque la misma realidad de la naturaleza «hombre», aun desprovista de la individuación, sigue siendo algo en lo que hay materia, o lo que es lo mismo, algo que en la materia es. Todo hombre, en efecto, tiene un cuerpo, al que hace de algún modo referencia la idea universal de hombre como especie del género «animal». Este lastre corpóreo sitúa al hombre, íntegramente considerado, en el plano de la inmaterialidad simplemente «física», por oposición a los objetos de la matemática y los de la metafísica.

En general, todos los seres que, como el hombre, dependen de la materia, por incluirla, en alguna dosis, aun en su misma esencia y definición, son, en cuanto tales, objeto de ciencia «física»[107]. De esta manera, la voz «física» se nos presenta en la terminología filosófica con una especial significación, muy diferente de la que se le asigna en el idioma de las ciencias particulares. En el ámbito de estas vale para designar el conocimiento de un determinado tipo de fenómenos: los fenómenos físicos. En la filosofía, en cambio, denomina a la ciencia de lo que es constitutivamente material (sea o no sea fenómeno). Las realidades no fenoménicas —es decir, no observables, no aprehensibles por los

sentidos— constituyen también para el filósofo objeto de ciencia física en la misma medida en que sean materiales, esto es, en cuanto de algún modo incluyan la materia en su interna estructura o naturaleza.

Si merced a la luz del entendimiento —que toma el material suministrado por los sentidos, pero lo penetra y clarifica, descubriéndonos algo que ellos no aprehenden— captamos un objeto de índole material, tal objeto será para el filósofo precisamente «físico», aunque, sin duda, por trascender la capacidad de las facultades sensoriales, ya no sea un fenómeno. Y es claro que aquí no se entiende por fenómeno únicamente lo que los sentidos por sí solos manifiestan, sino también lo que estos alcanzan cuando están ayudados por los instrumentos de que la ciencia experimental se sirve para acrecentar el humano poder de observación. En suma, para la filosofía es físico todo aquello que tiene una estructura entitativamente material.

La física de los antiguos era, a la vez, filosófica y meramente científica (en el sentido estricto de ciencia particular que hoy damos a este término). Pretendía reunir, de una manera indiferenciada, toda suerte de conocimientos relativos a los seres constitutivamente materiales, bajo la única condición de que estos conocimientos fuesen efectivamente científicos (en el amplio sentido del término). Mezclábanse, así, en ella problemas filosóficos con otros que no lo son, pues las ciencias llamadas particulares aún no habían tomado conciencia de sí mismas y de su propia índole y sentido, con lo que, a veces, la unidad del saber filosófico y el meramente científico —por otras razones, provechosa en principio— degeneraba en ciertas confusiones de los respectivos campos y procedimientos.

En estas circunstancias no era raro que se estudiasen de un modo filosófico asuntos que por su misma naturaleza pedían un tratamiento muy distinto, y que, como gráficamente dice J. Maritain, una y la misma ciencia hubiese de explicar tanto la sustancia de los cuerpos —entendida de un modo filosófico—, como el fenómeno del arco iris. La Edad Moderna, en cambio, vino a establecer una situación enteramente opuesta. Separada de la filosofía, la ciencia fisicomatemática, de índole experimental, busca sus propias explicaciones para sus propios asuntos, limitándose así al conocimiento de los fenómenos y tratando de eliminar todas las conexiones con los problemas de índole filosófica. Esta delimitación de campos y procedimientos —en sí misma, legítima y conveniente— no siempre se ha mantenido, sin embargo, dentro de los límites correctos, y así es frecuente en nuestros mismos días que hombres eminentes en el cultivo de alguna técnica particular dogmaticen, sin el menor asomo de preparación, acerca de problemas cuyo sentido puramente filosófico se evade al tratamiento y metodología propios de las ciencias positivas. Es el error inverso al de los antiguos, que pretendían resolver problemas puramente «científicos» con métodos de índole filosófica. Y así como la moderna ciencia de los fenómenos resultó incomprensible para muchos filósofos, que llegaron incluso a negarle el valor de verdadero conocimiento científico, de la misma manera, y como en compensación, muchos hombres «de ciencia» han pretendido que el único conocimiento realmente válido de las cosas materiales es el que se elabora por los procedimientos de la ciencia experimental fisicomatemática, siendo

ilusoria toda pretensión de establecer una física propiamente filosófica.

La causa de este enojoso pleito entre la física filosófica y la meramente científico-particular se halla, en último término, en un fundamental equívoco, apoyado también en razones de índole secundaria, pero no menos eficaces, tales como las propias dificultades que ordinariamente se originan cuando, desde el hábito mental engendrado por el cultivo de una determinada ciencia, se trata de enjuiciar o comprender la naturaleza de otra especie o modalidad de conocimientos. La historia abunda en ejemplos de estas dificultades. La interpretación psicologista de la lógica, de la que ya se hizo la oportuna mención, vale como uno de ellos.

Pero el equívoco fundamental a que aludíamos no se reduce a este tipo común de dificultades. Lo que, en definitiva, ocasiona y promueve todos los roces y confusiones entre la física filosófica y la meramente científico-particular se resume en el hecho de que, en un cierto sentido, ambas se ocupan de *un mismo tipo de objetos,* a saber: la realidad constitutivamente material, el mundo perceptible por nuestras facultades sensoriales y que estas manifiestan continuamente sometido al cambio. De esa coincidencia en el objeto surge, como desde su más honda raíz, toda la serie de obstáculos que ambas disciplinas mutuamente se oponen. Es lo que acontece, en general, cuando se advierte alguna especie de colisión entre el saber meramente científico y el filosófico. (Por ello mismo, la cuestión de fronteras no es tan grave —no se plantea, al menos, de un modo tan enérgico— entre la metafísica y la moderna física experimental, cuyos objetos pertenecen a esferas esencialmente distintas).

Aquella coincidencia, sin embargo, tolera una cierta *diversidad de los aspectos* respectivamente tratados por una y otra física. El ser constitutivamente material es susceptible de una doble especie de conocimiento: el puramente físico —en el moderno sentido de la palabra—, esto es, aquel que se limita a la captación de los aspectos *fenoménicos* de la realidad material, y el físico-filosófico, es decir, el que, por el contrario, se levanta hasta la aprehensión de los aspectos *entitativos,* inteligibles, que hay en esa misma realidad. Uno y el mismo objeto material, por tanto; pero, a la vez, dos objetos formales o ángulos de visión distintos.

La reducción al plano fenoménico, tal y como la ejerce la física científica, estriba justamente en la renuncia a todo conocimiento de esencias. Por el contrario, la actitud filosófica, típicamente enderezada al ser, quiere nutrirse de ellas, captarlas en su íntima estructura, subyacente a los simples fenómenos. Mientras que el puro científico hace una lectura meramente formal de los datos sensibles, el filósofo intenta aprehender el contenido inteligible de la realidad material; y de esta suerte los respectivos campos quedan libres para una y otra actitud, despejados de mutuas injerencias. Solamente un reparo puede hacerse a esta manera de formular el tema de la física filosófica: el que consiste en estimar que una tal captación de aspectos entitativos perteneciera al campo de la metafísica. Tal objeción, no obstante, pierde toda su fuerza si se considera que la física filosófica no se desentiende de la índole material y sensible de su objeto; antes por el contrario, a ella se atiene y dirige, siendo de esta manera un conocimiento de los aspectos entitativos de la realidad material, es decir, de lo que en esta existe fuera del alcance de

las ciencias fenoménicas, pero que sólo en el mismo objeto de estas ciencias puede ser encontrado.

Si se plantea, por ejemplo, la cuestión del espacio, la física filosófica tratará de indagar la naturaleza inteligible de este, interrogándose, en consecuencia, por el «ser» que conviene a tal noción. Su pregunta, por tanto, irá dirigida a los aspectos entitativos —no a los puramente fenoménicos— de la espacialidad, y en ello se distingue esencialmente de las correspondientes investigaciones de la física científico-particular. Pero a pesar de esa dirección, no es una pregunta metafísica, ya que la misma realidad del espacio es intrínsecamente material, y a título de tal es indagada.

Análogamente, no cabe duda de que son cosas distintas estudiar los fenómenos vitales y plantearse el problema de «en qué consista» la vida. La ciencia meramente fenoménica se desentiende de este problema. Nos dice *cómo* es la vida, cuáles son sus fenómenos o manifestaciones sensibles, e incluso trata de reducirlos a leyes regulares y constantes. Lo que no intenta es averiguar *qué* sea la vida. Este problema, planteado en la física filosófica, tiene por objeto una determinada especie de entidad sensible; por tanto, tampoco es metafísico. Cualquiera que sea su esencia, la vida es algo que poseen ciertos seres dotados de materia, y aun cuando cabe hablar, en un sentido eminencial y análogo, de la vida divina, es posible también preguntarse cuál sea la esencia de la que poseen ciertos seres provistos de materia. De esta vida orgánica y material la metafísica no se ocupa, mas tampoco ninguna de las ciencias de fenómenos en la medida en que se desentienden del «ser» de sus objetos, limitándose sólo a la captación de los aspectos puramente empíricos de la realidad.

2. *El ente físicamente móvil*

La denominación «física filosófica», que hasta aquí hemos venido empleando, es extraña al léxico filosófico usual. La voz «física» aparece en Aristóteles[108] para designar la ciencia cuyo objeto es el ente constitutivamente material, tal como arriba fue caracterizado; pero esta ciencia no se escindía, para el Estagirita ni tampoco para sus seguidores y discípulos, en dos modalidades diferentes, filosófica una y meramente científica la otra. Una y la misma clase de saber, la ciencia o filosofía física, se ocupaba —como antes también se indicó— del ser esencialmente material, sin distinción entre las dimensiones fenoménicas y las entitativas. Sólo cuando esta distinción surge, tiene sentido hablar, en acepción restringida, de «física filosófica», por oposición a la ciencia de los fenómenos naturales.

La falta de abolengo, sin embargo, de esa misma expresión hace aconsejable el empleo de otros términos ya consagrados en la terminología usual: tales las denominaciones «filosofía natural», «filosofía de la naturaleza». La palabra latina *natura* traduce, en efecto, al vocablo griego φύσις, del que deriva el término «física». De ahí el frecuente uso que alcanzara en la Escuela la expresión «philosophia naturalis» como designativa del estudio del ser constitutivamente material. Igualmente correctas en principio, para la traducción al castellano de esta última fórmula, son las dos mencionadas: filosofía natural

y filosofía de la naturaleza. La primera de ellas, no obstante, se presta en nuestra lengua a un cierto equívoco: el adjetivo «natural» puede tomarse, no como referido al objeto o materia de esa filosofía, sino como una especie de interno calificativo de ella; de tal suerte, que entonces filosofía natural sería cuanto se opone a toda clase de conocimiento sobrenatural, con lo que el término perdería su acepción restringida y no valdría para designar específicamente las ciencias de las realidades materiales.

Es frecuente también en la Escuela el uso del sustantivo «filosofía», sin calificativo alguno, para designar la ciencia de esas mismas realidades; pero también la equivocidad del término resulta aquí patente, por lo que es preferible valerse de la fórmula completa «filosofía de la naturaleza», a falta de otra expresión más simple y de análoga precisión significativa. Por último, el término «cosmología», frecuentemente empleado para denominar a una parte de la filosofía de la naturaleza, tiene sobre ello el inconveniente de ser demasiado vago, sobrepasando acaso la órbita concreta de la realidad material puramente física.

Limitándose a esta realidad, la filosofía de la naturaleza constituye un saber de perfil definido y que goza, por tanto, de una relativa autonomía. Su «objeto material» lo constituye así el *ente corpóreo,* o lo que es lo mismo, el *cuerpo natural.* Todas las realidades materiales son, en efecto, corpóreas. Mas la naturaleza material, justamente por ser efectiva en la realidad misma de las cosas, no es nada puramente matemático. El cuerpo natural a que nos referimos es un ente real, de índole sensible, y no una mera abstracción geométrica. Hállase dotado de todas las cualidades y determinaciones empíricas que los sentidos nos manifiestan y carece tan sólo, en cuanto objeto de conocimiento científico, de la real individuación que fuera de la mente le conviene. La filosofía de la naturaleza no trabaja, por tanto, sobre un puro esquema matemático, vacío de contenido, sino que tiene ante sí todo el haber y la policromía empírica de las realidades materiales.

Hay ya en esto, por cierto, una notable diferencia entre filosofía de la naturaleza y ciencia fisicomatemática experimental. Esta última, aunque distinta de la matemática simplemente dicha, está regida y determinada por ella. El fisicomatemático tiene condicionada su tarea por la exigencia de formular «matemáticamente» los objetos físicos. En consecuencia, sólo podrá expresarnos lo que en esos objetos sea susceptible de tratamiento y formulación matemáticos, debiendo, por tanto, prescindir de cuanto no tolere la reducción a estos moldes. De ahí que tal saber, aunque rico en detalles y descripciones de los fenómenos, sea, sin embargo, «esencialmente» menos amplio que la filosofía de la naturaleza, abierta por principio a la plenitud sensible de la realidad material.

El «objeto formal», empero, de la filosofía de la naturaleza no puede consistir en ninguna de las concretas propiedades sensibles en que abundan los cuerpos. Objeto formal de una ciencia es, en general, siempre, algún aspecto de índole universal contenido en el respectivo objeto material.

Ello no obstante, se podría pensar que la condición de «ente sensible» que el cuerpo real tiene fuera, por cierto, el objeto formal de la filosofía de la naturaleza, ya que esta

condición es en sí misma algo inteligible. Una cosa, en efecto, es lo captado por los sentidos y otra la propiedad que este mismo tiene de ser captable por ellos. Tal propiedad ya no es, a su vez, algo que los sentidos aprehendan, sino una dimensión inteligible de que se halla provisto el ser sensible, el cual, por tanto, y en la misma medida en que la tiene, manifiéstase ya como un objeto que trasciende el dominio de lo puramente sensorial. Paradójicamente, *lo* que es sensible es, por ello mismo, algo más que sensible: inteligible (ya que es el entendimiento, y no los sentidos, quien «se hace cargo» o toma conciencia de la operación de estos).

Ocurriría, pues, que el objeto formal de la filosofía de la naturaleza, no estribando en ninguna propiedad sensible de la realidad corpórea, sería, no obstante, la misma propiedad de ser sensible que tal realidad tiene, o si se quiere, esa misma realidad en tanto que dotada de tal propiedad. Fácilmente se advierte, sin embargo, que el giro, dialécticamente impecable, que nos ha conducido a esta conclusión, se limita a poner como objeto formal de la filosofía de la naturaleza una dimensión que los seres corpóreos poseen sólo de una manera relativa. Son, sin duda, los seres corpóreos los que *son* sensibles, pero este su «ser sensibles» los dirige y vierte a algo distinto de ellos —no son sensibles para sí mismos, sino para otros—. La misma propiedad de ser sensible, aun entrañada en la realidad corpórea, no es en esta un valor absoluto, algo poseído de una manera enteramente intrínseca, sino una cualidad por la que el mismo ser que la posee se orienta al exterior, siendo denominado en función de otros entes.

Si el filósofo de la naturaleza ha de lograr un conocimiento de la estructura intrínseca del ente corporal, no podrá, en consecuencia, tener el «ser-sensible» por objeto formal o ángulo de visión de su horizonte. Y ello a pesar de que la propiedad de ser sensible que su objeto posee es realmente algo, sin lo que no cabría conocimiento alguno de los seres corpóreos. Si por su misma naturaleza tales realidades no tolerasen ser aprehendidas por los sentidos humanos, nada, en efecto, lograríamos saber acerca de ellas —y, según lo que prueba la psicología, de ninguna otra cosa—. Pero esto no demuestra ni que la propiedad de ser sensible sea lo que los sentidos aprehenden en las cosas corpóreas (antes bien, es el mismo entendimiento quien se hace presente una tal cualidad), ni que esa propiedad constituya en los cuerpos nada más que una simple *condición* de su conocimiento sensitivo. Para el conocimiento intelectual quedan en ellos otras propiedades que los sentidos captan en concreto y en las que, por su parte, el entendimiento ve, en principio, un valor absoluto e intrínseco. Son justamente todas las propiedades que los sentidos, a su modo, aprehenden, las cuales, intelectualmente esclarecidas, aparecen como algo propio del ser corpóreo constituido o radicado en él. Y aun este mismo ser, en tanto que afectado de semejantes determinaciones, como sustrato o portador de ellas, goza también de una interior cognoscibilidad, que se escapa al alcance de la noción, tangente y relativa, del mero «ser sensible».

Como objeto formal de la filosofía de la naturaleza se requiere, pues, algo a cuyo través puedan ser alcanzadas —intelectualmente aprehendidas— todas las propiedades empíricas de los entes corpóreos, y aun estos mismos en la medida en que se revisten de ellas; algo, por tanto, en suma, que internamente afecte al ser corpóreo en su plenaria

realidad. Mas como quiera que el objeto formal de una ciencia, al especificar su condición, la distingue asimismo de las demás ciencias, la noción que se busca no solamente habrá de convenir a *todo* el ser corpóreo, sino también, y muy precisamente, a *sólo* él. Este común y privativo denominador interno del mundo corporal es conocido en la terminología de la Escuela con el nombre, sumamente expresivo, de *ente móvil.*

En su sentido más obvio, la fórmula «ente móvil» equivale a la de ente capaz de movimiento. El objeto formal de la filosofía de la naturaleza es, en consecuencia, lo que es susceptible de moverse, aquello a lo que afecta tal posibilidad[109]. Pero con estos giros no queda suficientemente caracterizado en nuestro idioma todo lo que la Escuela comprendía en el objeto formal de la filosofía de la naturaleza. Ante todo, el «movimiento» suele entenderse, en la más usual acepción, en un sentido meramente topográfico, esto es, como cambio de lugar o simple locomoción, mientras que en lenguaje filosófico el movimiento se toma en la acepción más amplia, por virtud de la cual se identifica a la noción de cambio en general, o lo que es igual, a la de mutación. Movimiento es así no sólo el puro cambio de lugar, por el que se recorre una distancia, sino también cualquier otra especie de mutación real, tanto de índole cuantitativa como cualitativa. Una alteración de las cualidades cromáticas, por ejemplo, de un objeto físico es, en este sentido amplio y filosófico, un movimiento.

Junto a esta ampliación de su sentido, la idea de movimiento debe, no obstante, ir acompañada, para su empleo en la filosofía de la naturaleza, de una cierta restricción o precisión. El movimiento o cambio que en general conviene a los seres corpóreos es de naturaleza divisible, imperfecta, lo que equivale a decir que tiene partes, etapas, sucesivamente recorridas por la cosa que cambia, siendo de esta manera un tránsito gradual y continuo de un estado a otro. Este cambio, llamado precisamente «físico», se opone al movimiento «metafísico», que es el que se produce sin transición o fases, y por ende, enteramente perfecto e indivisible. La creación y la aniquilación son ejemplos de movimiento metafísico u operación perfecta y subitánea. Tales actos, en los que entra en juego todo el ser de las cosas, no pueden tener partes: o se producen en su plenitud, o son en absoluto inexistentes, ya que no hay medio alguno ni posibilidad de graduación entre el puro ser y la absoluta nada.

Es, pues, el «ente físicamente móvil» el objeto formal de la filosofía de la naturaleza[110]. Y si en esta se estudian actos metafísicos —tales como el conocimiento y la apetición— es porque estas operaciones tienen por sujetos ciertas realidades en las que la materia está animada por una energía o forma capaz de suscitarlos. El filósofo de la naturaleza considera las mencionadas operaciones en la medida en que pertenecen —*actiones sunt suppositorum*— a entidades dotadas de naturaleza material y, por tanto, físicamente móvil, pues la más noble de ellas, que es el hombre, aunque provista de un poder espiritual, se encuentra realizada en la materia, de la que depende como de una interna dimensión constitutiva de su propio ser.

* * *

Estudiar el ente físicamente móvil no es, por cierto, lo mismo que estudiar la movilidad física. Aquel es el sujeto o fundamento en que esta enraíza. El ente, en tanto que susceptible de mutación física, se encuentra así en el objeto formal de la filosofía de la naturaleza, por donde resulta que al ocuparse esta de las entidades materiales o cuerpos físicos —que constituyen su objeto material— conserva, sin embargo, su índole filosófica, precisamente por referirse al «ente», siquiera sea tomado en su flexión más precaria: la de los entes físicamente mutables.

Es el carácter de ente que se presume en las cosas físicamente móviles lo que sustenta en definitiva la índole filosófica de este departamento del saber, distinguiéndolo así de la física meramente científica, que tiene el mismo objeto material. La filosofía de la naturaleza se fundamenta sobre el supuesto de que los entes físicamente móviles son, en efecto, *entes,* y no tan sólo meros objetos de aprehensión fisicomatemática. Justamente desde este supuesto se plantea la cuestión capital de la filosofía de la naturaleza: ¿cómo es posible el ente físicamente móvil?; o dicho de otra forma: ¿cuál es la estructura entitativa que hace posible la movilidad física?

Trátase, según esto, de indagar la manera de ser de lo que es físicamente móvil para que, sin dejar de ser *mutable,* sea, sin embargo, un *ente.* Desde Aristóteles, la filosofía de la naturaleza parte del supuesto de que los cuerpos físicos son una verdadera realidad. Frente a Parménides, que excluye por completo del ser a los objetos sensibles y cambiantes[111], esta postura filosófica se arriesga a conocer las condiciones entitativas del ser físicamente móvil. Cree, en una palabra, que este es un ente real, mas trata de ver cómo. Un «cómo», sin embargo, no de sentido puramente extrínseco, sino esencial y fundamental, esto es, capaz de esclarecernos la entidad de las cosas físicamente móviles en su carácter de raíz y principio de su mismo cambiar.

3. *Filosofía de la naturaleza, metafísica, ciencias positivas de fenómenos*

Todo el sentido del objeto formal de la filosofía de la naturaleza estriba en la conexión de dos extremos que Parménides había separado: la entidad y la mutabilidad física. Por lo mismo, la denominación «ente físicamente móvil» es para el filósofo el esquema de un objeto unitario, provisto, sin embargo, de una esencial estructura y composición. La pregunta «¿cómo ha de ser, en general, un ente para que pueda tener movilidad física?» significa, de esta manera, algo a la vez distinto de un interrogante metafísico y de un problema puramente físico.

El metafísico considera los entes, aun los que son físicamente móviles, sólo en tanto que entes. No niega que haya seres aptos para cambiar de un modo físico. Ni elimina estos seres del campo de la ciencia; antes, por el contrario, los subsume o incluye en él, de la misma manera que incluye todo ser bajo su objeto. Pero esto lo hace precisamente «de la misma manera», por igual razón que la que justifica la admisión, bajo un tal objeto, de otros entes distintos a los que tienen la movilidad física. El metafísico, en definitiva, estudia todos los entes bajo la razón común del «ente», no según los aspectos privativos de cada modo peculiar de ser. De aquí la diferencia capital entre la metafísica

y la filosofía de la naturaleza. La primera, en efecto, puede considerar el mismo objeto —materialmente hablando— que estudia la segunda, pero lo hace en muy distinta forma. El ente físicamente móvil no se presenta ante el metafísico bajo las especiales restricciones que limitan su ser a una modalidad determinada de ente. No es por ser físicamente móvil por lo que aquel lo estudia sino precisamente por ser ente, o si se quiere, simplemente por ser.

El carácter de ser de tal objeto es, de esta manera, inteligido por el metafísico en sí mismo y de suyo, y aunque este carácter va acompañado en aquel mismo objeto de la aptitud para el cambio físico, no es percibido por la metafísica como la condición de esa aptitud. Por el contrario, la filosofía de la naturaleza estudia el ente físicamente móvil en tanto que sujeto y fundamento de la movilidad que le conviene. Su aprehensión del ente no solamente no es universal, sino que está limitada, en los mismos objetos en que se recluye, a examinar tan sólo una dimensión del ser: la posibilidad que a este conviene de ser soporte y, a la vez, principio de la mutación física. Otros aspectos y dimensiones entitativas yacentes en las cosas físicamente móviles son, por tanto, omitidos.

Esta unilateral mirada al ser, que no lo ve en sí mismo sino en tanto que es el principio posible de una aptitud restricta, difiere, sin embargo, de las ciencias de meros fenómenos. Tales ciencias, ocupadas también con objetos de naturaleza material y mutable, tratan el cambio físico a través de sus manifestaciones empíricas concretas, buscando formular leyes y conexiones regulares que nos permitan su explicación. Mas esta explicación es, por así decirlo, periférica: no se dirige a lo entrañablemente entitativo del mundo material, no lo examina bajo su condición de realidad; se limita a sus puros fenómenos, a su externa fachada sensible. Al investigador de estos objetos no le interesan los «fundamentos» mismos de la posibilidad del cambio físico, la estructura real que permite que haya tal mutación. Se reduce a los hechos y a las posibilidades meramente fácticas del mundo material; lo que tras ellos hay, como principio y condición inteligible de su posibilidad esencial, no le importa ni atañe.

La filosofía de la naturaleza difiere, pues, por una parte, de la mera ciencia positiva, y por otra, de la sabiduría metafísica. Enclavada entre ambas, no se confunde con ninguna de ellas. Frente al mero conocimiento de fenómenos, ostenta, con toda legitimidad, el título de disciplina filosófica, por modesta que sea, ya que en todo caso representa una cierta aprehensión de algo entitativo. En cambio, frente a la metafísica manifiesta un objeto de naturaleza peculiar, que no se identifica con el ente en su universal acepción ni en toda su profundidad inteligible. La posibilidad de ser físicamente cambiantes, aunque compete sólo a ciertos entes, no es en ellos nada metafísico, sino una determinación precisamente física, bajo la cual la filosofía de la naturaleza considera los cuerpos naturales. Y de esta suerte, mientras lo que hay de entitativo en el objeto de la filosofía de la naturaleza diversifica a esta de las ciencias de meros fenómenos, lo que en el mismo existe de movilidad física le distingue, a su vez, del ente pura y simplemente dicho que constituye el objeto de la metafísica.

* * *

Sobre la base de este esquema diferencial es posible el examen de algunas concepciones en las que las fronteras de la filosofía de la naturaleza no están correctamente definidas. En unos casos la metafísica, por su ámbito universal, parece absorber a la filosofía de la naturaleza. En otros no se distingue con suficiente claridad entre el objeto de esta y el de las ciencias positivas de fenómenos. Examinemos por separado ambas especies de confusión:

a) Entre filosofía de la naturaleza y metafísica existe, por de pronto, una conexión en lo tocante a los respectivos objetos materiales. El de la metafísica es toda la realidad sin restricción alguna. Todo ente, en efecto, cae bajo la razón común del «ente», que es el objeto formal del metafísico. A su vez, el objeto material de la filosofía de la naturaleza es el cuerpo natural; en consecuencia, algo que se comporta como una cierta parte respecto de aquel todo que es la materia total de la metafísica. Puede pensarse así que la filosofía de la naturaleza sea, por tanto, un fragmento o capítulo de la ciencia ontológica.

Para ello, no obstante, se necesitaría que el objeto formal de la metafísica y el de la filosofía de la naturaleza fuese uno y el mismo. Las partes de una misma ciencia no poseen un objeto formal distinto al de estas, ya que, en general, es el objeto formal lo que distingue a unos saberes de otros. Los diversos capítulos y secciones, en que una ciencia se halla organizada, corresponden, en todo caso, a diferencias en su objeto material. Siendo ello así, la concepción de la filosofía de la naturaleza como parte integrante de la metafísica exigiría que el ente físicamente móvil fuese idéntico al ente en cuanto ente, lo que supone no sólo una mutilación de la realidad, sino también, y de una forma presupositiva, la concepción del ser como pura aptitud de cambio físico. Tal concepción del ser sería empero violenta, pues el poder cambiar, lejos de constituir al ser, lo supone y exige.

Otra manera de incluir la filosofía de la naturaleza en la metafísica es la que se advierte en la división que de esta última hace Kant[112]. La metafísica sería un conocimiento enteramente apriorístico y puro, es decir, independiente de la experiencia, exclusivamente racional. Mas como quiera que la ciencia exige la unidad de razón y experiencia, la síntesis de lo formal y lo material, tales conocimientos no tendrían, en rigor, valor científico, no serían, en verdad, conocimiento auténtico, sino más bien una condición del mismo, sin la que la ciencia no puede establecerse, porque estaría falta de lo que da a sus leyes la universalidad y necesidad formales. La metafísica comprendería entonces, además de la Crítica, que nos ha permitido llegar a estas conclusiones, todas las condiciones apriorísticas, puramente racionales, de las distintas ciencias (con excepción, por tanto, de la matemática, que es un conocimiento fundamentado no en un *a priori* racional, sino en un *a priori* sensible: el espacio y el tiempo como formas puras, meramente subjetivas, de la sensibilidad humana). Entrarían así en la metafísica la ontología, la fisiología racional (física y psicología racionales), la cosmología racional y la teología racional.

La expresión misma «filosofía de la naturaleza» no aparece expresamente consignada

en esta enumeración, pero el objeto de ella está, sin duda, presente, a costa, claro es, de su sentido y valor real. En cuanto miembro de un sistema puramente formal, que no merece para el propio Kant la denominación de verdadera ciencia, la filosofía de la naturaleza tendría un objeto desprovisto de significación entitativa. No sería tampoco un conocimiento de fenómenos, sino, por el contrario, de las condiciones puramente apriorísticas de tal conocimiento; es decir, ni siquiera sería una mera ciencia positiva. Su sentido radicaría más bien en constituir una cierta «pre-ciencia» o simple esquema de presupuestos formales, enteramente vacíos de contenido.

A tan precaria situación llega, en efecto, el tema de la filosofía de la naturaleza en la concepción kantiana de la metafísica, como resultado de una teoría del conocimiento que niega a este la capacidad de aprehender nada que sea ultrafenoménico, esto es, real o entitativo. El criticismo kantiano, a diferencia del positivismo, que constituye respecto de él como una cierta simplificación un tanto ingenua, reconoce en el hombre, además de un entendimiento confinado a la mera legislación de los fenómenos, una facultad racional de índole supraempírica; pero no cree que esta facultad superior sea verdaderamente cognoscitiva, sino que la entiende como algo puramente formal, sin objeto posible: mero poder regulador y abstracto por el que el hombre no sale de sí propio. En esta situación, el conocimiento humano se halla, en definitiva, igualmente tarado para captar el ser, tan inhábil para aprehender la realidad, como más tarde y con menor aparato gnoseológico vendrá a creerle el positivismo. Bloqueado en el mundo de los fenómenos, teniendo sólo a estos por objeto de ciencia, es forzoso que el hombre renuncie tanto a la metafísica, como presunto conocimiento del ente como ente, cuanto a todo aquello que pueda referirse a algún aspecto o determinación de índole entitativa; por tanto, también a una filosofía realista de la naturaleza, por modesto que sea su sentido ontológico.

No corresponde a la filosofía de la naturaleza entrar en lides epistemológicas, cuyo alcance rebasa las dimensiones particulares de su objeto formal. En consecuencia, no hay por qué hacerse cargo, por ahora, de la valoración de la teoría kantiana del conocimiento. La filosofía de la naturaleza *supone* su objeto, no lo demuestra; pero en esto coincide con las demás ciencias, si se exceptúa de algún modo la metafísica, no porque esta demuestre positivamente la realidad del ser, que sería empeño vano y tautológico, sino porque rebate y desvirtúa los argumentos que se proponen contra la misma cognoscibilidad de aquel («metafísica defensiva»).

Y por razón esencialmente análoga no se debe tampoco confundir la filosofía de la naturaleza con una simple epistemología de las ciencias positivas. El estudio de los métodos y de las estructuras peculiares que corresponden a esta modalidad de ciencias ya no es filosofía del ente físicamente móvil; no es una indagación que se mantenga en la línea espontánea y directa que va desde el entendimiento a la realidad de las cosas mismas; es, por el contrario, una reflexión gnoseológica paralela a esta línea y cuyo objeto lo constituye, no aquella realidad, sino una serie de expedientes cognoscitivos enderezados al mundo de los fenómenos. Por donde ocurre que la concepción de la filosofía de la naturaleza como una simple teoría del saber positivo adolece de un defecto análogo al que invalida su interpretación positivista como una síntesis de las conclusiones

de ese saber.

b) Dada la coincidencia «material» de sus objetos, filosofía de la naturaleza y ciencias positivas de fenómenos son entendidas, en ocasiones, como si la primera fuese una cierta síntesis de las conclusiones o resultados de las segundas. Según esto, el filósofo de la naturaleza no podría elaborar sus conceptos ni realizar sus propias indagaciones sin que las ciencias de los fenómenos hubiesen elaborado un sistema previo de conocimientos positivos acerca de estos. Sólo tras ello sería lícito al filósofo teorizar, arriesgándose, con cierta garantía de éxito, a interpretar los materiales que el puro hombre de ciencia le presentase. Y tal interpretación no sería, en rigor, otra cosa que una síntesis, un esquema unitario y global de las conclusiones científicas de mayor importancia o envergadura.

En la mentalidad positivista no es otra la misión que se confiere a la totalidad del saber filosófico (no ya tan sólo a la filosofía de la naturaleza), cuando no es que en absoluto se la niega. Para el positivismo originario, tal cual Comte lo entiende, el conocimiento científico no debe reducirse a un estudio analítico de los fenómenos, sino que, tras haber realizado esta tarea previa, debe también hacer una labor sintética por la que se recoja en unidad lo que dispersamente se ha ido elaborando. Este positivismo es totalmente adverso a la especialización cerrada; la considera como la negación misma de uno de los más típicos rasgos del «espíritu positivo»: el afán de unidad. En nombre de esta última pide, por tanto, que la obra científica llegue a coronarse con una cierta filosofía, que no es otra cosa sino el resumen o integración en un cuadro final y de conjunto de las más importantes conclusiones parciales positivamente elaboradas[113].

Es indudable, en efecto, que la reflexión sobre las conclusiones del saber fenoménico y la articulación de estas conclusiones —especialmente las de carácter más universal— tiene un alto sentido científico, cuyo valor no es posible ignorar. De ellas depende, en máxima medida, la posibilidad del progreso en las ciencias, pues las grandes hipótesis de conjunto, formuladas sobre la base de un crecido número de datos, son el mayor estímulo de tal progreso y lo único que permite una efectiva y verdadera intelección de los resultados adquiridos. Sin ella, en cambio, todos los materiales que analíticamente se hayan obtenido continuarían informes o estarían desprovistos de significación en el conjunto de la enciclopedia positivista.

Pero tales hipótesis de conjunto y concepciones científicas de gran alcance *no son filosofía.* Surgidas del estudio de los fenómenos y enderezadas a la explicación de estos, nada tienen que ver, formalmente, con los problemas y los aspectos entitativos de la realidad. Una filosofía que se dirija a la naturaleza de las realidades materiales no puede consistir en un puro epílogo a la ciencia positiva. La diferencia entre el objeto de esta y el de aquella no es solamente la que se da entre la parte y el todo, entre el aspecto analítico y la unidad sintética. Trátase de una diferencia de envergadura muy superior. La síntesis de las conclusiones científicas sobre fenómenos no trasciende del plano fenoménico en que estos se inscriben, mientras que, en cambio, la entidad de las cosas físicamente móviles, de que se ocupa la filosofía de la naturaleza, es, en cuanto tal, algo de carácter metempírico, irreductible al tratamiento de las ciencias positivas. Sólo una forma cabe de

reducir la filosofía de la naturaleza a la síntesis propugnada por el positivismo, y es la que este ha empleado, en general, para negar a la filosofía su sentido propio, independiente de las ciencias de fenómenos, a saber: la que consiste en negar que los aspectos entitativos de la realidad material sean algo captable por el entendimiento humano. El positivismo se fundamenta sobre la reducción del oficio del entendimiento a la mera aprehensión de leyes relativas a conexiones interfenoménicas, sin alcance ninguno sobre la entidad misma de las cosas. Justamente por ello es perfectamente consecuente al rebajar la filosofía hasta el nivel de una mera síntesis del saber positivo. Pero la monstruosa humillación del alcance de nuestro entendimiento que hay en la base de esta teoría es intrínsecamente contradictoria. La propia tesis en que se formula —«sólo lo sensible es cognoscible»— sería ya una excepción a su misma validez, ya que esta tesis no es algo sensible, sino un pensamiento inteligible.

* * *

Aunque distinta de la metafísica y de las ciencias de los fenómenos, la filosofía de la naturaleza guarda con ellas ciertas *conexiones,* que también es preciso señalar. Así lo exige, por una parte, la unidad del saber filosófico en su articulación o complexión interna, y por otra, la que, sin mengua de su bifurcación en una rama propiamente filosófica y otra meramente positiva, debe tener la integridad del conocimiento humano.

Filosofía de la naturaleza y metafísica se relacionan y condicionan mutuamente, en un peculiar sentido, dentro de la esfera del saber filosófico. No, por supuesto, de una manera tal que sea imposible el aprendizaje de una de ellas sin el conocimiento exhaustivo y perfecto de la otra, sino de una forma por cuya virtud, vistas desde el conjunto y la unidad de la filosofía, la primera aparece, en su total figura y significación —no en sus efectos y detalles—, como una cierta causa predispositiva que condiciona la posibilidad de la segunda, e inversamente, esta se manifiesta, no a través de sus partes y flexiones concretas, sino según su misma unidad de sentido, como una cierta norma por la que aquella se determina y rige. Trátase, pues, de una mutua y total *implicación,* no de una concreta explicación, por la que cada parte de una de ellas fuese separable del respectivo conocimiento de un aspecto o sección de la otra.

El saber filosófico, en efecto, no se reduce a una enciclopedia de disciplinas simplemente agregadas en un todo mecánico. A semejanza del organismo vivo, todos sus miembros se hallan animados por una fuerza o energía común. Una fundamental inspiración idéntica recorre la integridad del organismo filosófico y mantiene sus partes mutuamente solidarias en una misma unidad de sentido. Así se explica la muchedumbre y disparidad de los sistemas filosóficos, cada uno de los cuales, animado por una peculiar inspiración, difiere de los otros, a la vez que posee un interno sentido homogéneo. Ello hace que sus partes, en tanto que órganos de una misma entidad, mutuamente se presten servicios, colaborando así, cada cual a su modo, al dinamismo entero del sistema.

La filosofía de la naturaleza no necesita, para constituirse, de un conocimiento temático de la metafísica, como disciplina cabalmente organizada, mas sí una cierta

aprehensión germinal de ella, como la hay, de hecho, en el uso espontáneo de nuestro entendimiento. El «ente» asoma en el objeto mismo de la filosofía de la naturaleza. Esta no lo capta en toda su plenitud, enteramente limpio de determinaciones adjetivas, pero ya lo vislumbra en tanto que sujeto y fundamento de la posibilidad del cambio físico. La filosofía de la naturaleza viene de este modo a constituirse en el primer estatuto científico de aquella germinal aprehensión del ser naturalmente latente en el entendimiento, y de esta suerte representa un anuncio y como una cierta prefiguración de la metafísica[114].

De ello se desprende que, si la filosofía de la naturaleza no fuese viable, tampoco la metafísica sería posible. Si nuestro entendimiento no tuviese poder para captar el ente físicamente móvil, tampoco lo tendría para aprehender el ente en toda su pureza y plenitud, como quiera que el conocimiento humano, anclado en la realidad de las cosas sensibles y cambiantes, sólo a través de estas se levanta a un plano inteligible. No corresponde hacer aquí el desarrollo y la justificación de este último aserto, cuyo sentido fundamental estriba en la articulación de las facultades sensibles con las intelectuales; pero puede bastarnos por ahora el considerar que la misma unidad del conocimiento humano, basada en la que tiene su sujeto, parece requerir una conexión semejante, en la que lo inferior sirva de apoyo a lo superior y este se valga de aquel para ascender hasta su propia esfera (de lo contrario, nuestro conocimiento estaría escindido en dos mundos dispares y nuestra propia subjetividad internamente desgarrada).

Claro es que así como la filosofía de la naturaleza no requiere un conocimiento perfecto de la metafísica, inversamente tampoco esta exige para su propia constitución todas las precisiones y determinaciones que temáticamente se hacen en aquella. Pero elaborar la metafísica sin un previo contacto con la filosofía de la naturaleza es tarea ardua y que corre el peligro de convertirse en una pura lucubración, o de verificarse de un modo improvisado y prematuro.

Entre filosofía de la naturaleza y ciencias de fenómenos no hay, a su vez, una conexión semejante a la que existe entre aquella y la metafísica. Las ciencias de fenómenos son, en cuanto tales, distintas de todo conocimiento filosófico: pertenecen a una modalidad cognoscitiva diferente. Ello hace explicable que, a pesar de encontrarse en el mismo nivel abstractivo, las ciencias de fenómenos y la filosofía de la naturaleza muestren las diferencias que ya se han consignado. A pesar de lo cual, y dada la exigencia de unidad que radica en la propia naturaleza del conocimiento humano, sería violenta una tajante división de este en dos departamentos enteramente extraños.

Sin confundir sus respectivos oficios, la física filosófica y la meramente positiva se complementan en lo que toca al conocimiento total de la realidad sensible. Esta no es abarcada suficientemente ni por la sola filosofía de que es objeto, ni por las simples ciencias fenoménicas. Ninguna de estas modalidades cognoscitivas excluye en modo alguno la posibilidad de la otra; por el contrario (no en cuanto sistemas objetivos, sino como especies de actitud científica), se estimulan y excitan mutuamente por virtud de su propia complementariedad. La inteligencia no puede satisfacerse con el exclusivo conocimiento de los fenómenos, pero también precisa de la ciencia de ellos, y sobre todo, a menos de cercenar arbitrariamente el dominio total de su objeto, debe reconocer que

también tiene en los mismos fenómenos y en las ciencias que de estos se ocupan un campo de especulación apto para su propio desarrollo, aunque no suficiente para llevarla a su plenitud. El saber de las leyes fenoménicas, no interpretado al modo del positivismo, que lo erige en la única forma de conocimiento para objetos sensibles, es, en efecto, una manera de conocer, un modo de ejercitar y dirigir la mente hacia el mundo concreto en que el hombre se encuentra situado; por tanto, algo más que un recurso pragmático para el mejor gobierno de nuestra existencia. Mas de la misma forma que la filosofía de la naturaleza no es suficiente para satisfacer la plena cognoscibilidad de las cosas sensibles, las ciencias de fenómenos son, a su vez, insuficientes para colmarla.

La unidad del saber fenoménico y la filosofía de la naturaleza no es, sin embargo, la de una mutua «explicación» de ambas. Carece de sentido pretender resolver problemas filosóficos con técnicas meramente positivas, e inversamente, es ineficaz y absurdo intentar dirimir cuestiones de la ciencia positiva mediante un tratamiento específicamente filosófico. Ello no obstante, y sin confundir los respectivos procedimientos, cabe hablar de una cierta «implicación», aunque en grado inferior a la existente entre filosofía de la naturaleza y metafísica. Las ciencias de fenómenos se valen para sus mismas explicaciones no tan sólo de ideas meramente formales, tomadas en préstamo a la matemática, sino también de conceptos que tienen un sentido germinalmente filosófico. Es cierto que estos conceptos no los toman a la filosofía de la naturaleza como disciplina formalmente organizada, y hasta que intentan esquematizarlos y como vaciarlos de toda alusión a lo entitativo. Nociones tales como las de «tiempo», «sustancia», «propiedad», «cantidad», «espacio», «movimiento», son empleadas por la ciencia positiva en acepción distinta de la que tienen en el idioma filosófico. Pero a pesar de esta reducción de sentido, por virtud de la cual se atenúa y diluye su densidad o concentración óntica, esas nociones siguen conservando una conexión con el valor semántico que poseen en el uso espontáneo de nuestro entendimiento, desde el cual se constituyen. Y este uso espontáneo del intelecto no es enteramente afilosófico (de lo contrario, la filosofía no podría partir de él), no está absolutamente desprovisto de intención ontológica; antes bien, se necesita un especial esfuerzo, nunca íntegramente logrado, para aliviar de su carga óntica a esas mismas nociones de que el saber positivo le es ordinariamente deudor. De esta forma las ciencias de fenómenos, aunque distintas de toda filosofía, se relacionan, a través de sus propios conceptos explicativos, con la filosofía de la naturaleza: en la medida en que esta se halla prefigurada de un modo embrionario en la espontaneidad de la razón.

Y, por su parte, la filosofía de la naturaleza no puede establecerse sin relación alguna con el conocimiento de los objetos de las ciencias fenoménicas. Aunque su técnica sea muy distinta, la filosofía de la naturaleza parte del mismo objeto que el saber positivo: necesita apoyarse en la concreta base de los hechos; y si el conocimiento de estos es, en principio, válido en la modalidad rudimentaria de la simple experiencia precientífica, mucho más debe serlo en la forma de una observación sistemáticamente elaborada. Este aprovechamiento que el filósofo debe hacer de los datos científicos requiere, sin embargo, una considerable dosis de cautela, tanto en lo que concierne a su sentido como

en el modo mismo de ponerlo en práctica. No se trata de una verdadera subordinación formal de la filosofía de la naturaleza a las ciencias puramente fenoménicas, sino, en todo caso, de una simple subordinación material, que tampoco consiste en que el filósofo únicamente pueda partir de la experiencia científicopositiva de los hechos, pues en tal caso no habría existido filosofía de la naturaleza con anterioridad al establecimiento del moderno saber de los fenómenos. Tal subordinación material —esto es, en cuanto a los datos o materiales que constituyen el punto de partida— es de carácter meramente extrínseco y accidental, perfecciona a ese punto de partida y favorece el diálogo con el hombre de ciencia, pero no es estrictamente necesario para la posibilidad esencial de la filosofía de la naturaleza.

Por lo mismo, no se requiere tampoco que el filósofo tenga un conocimiento de aquellos hechos de la ciencia positiva completamente pormenorizado y tan copioso y circunstanciado como el que conviene al especialista. Más bien, por el contrario, le interesa olvidar el detalle en beneficio del conjunto mismo y del sentido fundamental de las grandes líneas sistemáticas. Los hechos capitales, principales, son los que han de atraer su atención. Mas para que estos hechos puedan ser manejados con plena garantía se necesita, por cierto, que en verdad gocen de la condición de tales, de manera que no se encierre en ellos alguna confusión, frecuente a veces, entre lo que es realmente un hallazgo seguro de la ciencia y lo que sólo tiene un valor simplemente hipotético.

4. *División de la filosofía de la naturaleza*

Bajo el objeto formal de la filosofía de la naturaleza cae una multitud de realidades de muy diversa índole y desigual jerarquía entitativa. Entes físicamente móviles son todos los cuerpos naturales en la muchedumbre y profusión de sus distintos géneros y especies, y aun las propiedades o accidentes sensibles, con toda la riqueza de sus matices y gradaciones. Todo este enorme cúmulo de objetos sirve de materia a la filosofía de la naturaleza, pero no, por supuesto, de una manera singularizada y respectiva, sino en su universal aprehensión, bajo el concepto de entes físicamente móviles. Ello no obstante, la filosofía de la naturaleza deberá organizarse de acuerdo con las fundamentales líneas divisorias de su objeto material, acomodando así su interior estructura científica a la distribución real de los seres por ella conocidos.

La más comprehensiva y esencial división del ente físicamente móvil es la que diferencia a los seres inertes de los que tienen vida. Tal discriminación está provista de un sentido jerárquico, ya que los seres vivos añaden sus determinaciones y cualidades propias a las que existen en el ser inerte. La vida misma, como forma suprema de la realidad físicamente móvil, está condicionada por factores que positivamente determinan a los seres carentes de vitalidad. Requiérese, pues, un cierto conocimiento de estos para abordar el estudio de aquellos; de donde se desprende que la filosofía de la naturaleza no se limita a una simple suma o agregado de partes, sino que constituye una verdadera progresión y un sistema perfectamente articulado y coherente.

Para designar el estudio filosófico del ser inerte suele emplearse el término

«cosmología», que, como arriba se señaló, tiene un sentido demasiado amplio. También los seres vivos forman parte del cosmos. Sin embargo, a falta de otro mejor, podemos emplear este vocablo, cuyo uso parece haber alcanzado cierto éxito en los actuales tratadistas. Con la palabra «psicología» se denomina, en cambio, la parte de la filosofía de la naturaleza que estudia al ente vivo. En su acepción más estricta y literal, el término significa el estudio del alma, esto es, de lo que internamente anima o vivifica a los seres vivientes; pero por extensión se la utiliza para expresar la parte de la filosofía que tiene a estos por su objeto adecuado y total. No es menos cierto que la misma palabra suele ser empleada para designar específicamente el conocimiento del alma humana y de sus operaciones propias; pero con todo, hechas las oportunas salvedades, aún es preferible, por ejemplo, a la denominación de «biología filosófica» u otro giro cualquiera no consagrado por el uso común.

Tanto cuando se hace esta división de la filosofía de la naturaleza, como cuando se siguen otras maneras de organizarla, suele anteponerse al estudio *especial* del ente físicamente móvil un tratado común o *general* en el que este ente es abordado con independencia de sus varias especies o modalidades. Para esta suerte de introducción de índole universal se reserva la denominación de «filosofía general de la naturaleza».

La oportunidad de tal preámbulo no puede ser negada desde un punto de vista rigurosamente científico. Toda ciencia, en efecto, procede siempre, en sus demostraciones, pasando de lo más universal y común a lo más específico y particular. Pero conviene recordar ahora lo que antes se dijo sobre el carácter jerárquico de la división del ente físicamente móvil en inerte y vivo. Los seres vivientes tienen las propiedades de los que carecen de la vida, y a ellas añaden otras de su exclusiva pertenencia. Todo cuanto de una manera positiva se diga del ser inerte deberá convenir, por tanto, al ente vivo, aunque lo inverso no es cierto. De este modo la cosmología, entendida tal como aquí se la ha caracterizado, se constituye en un cierto preámbulo para la psicología[115].

A esto hay que añadir otra observación. Lo que se suele hacer en la filosofía general de la naturaleza es un estudio de la estructura fundamental del ente físicamente móvil. Es cierto que esta estructura es indiferente a la división de la realidad físicamente mutable en sus dos grupos, inerte y vivo, ya que en ambos se da. Pero esta estructura fundamental —cuyo conocimiento responde a la pregunta temática de la filosofía de la naturaleza: ¿cómo ha de ser, en general, un ente para que pueda tener movilidad física?— puede ser también examinada cuando ya se posee un cierto repertorio de datos filosóficos acerca de otras dimensiones más superficiales de su mismo sujeto o portador. Y no solamente cabe decir que ello es posible, sino que hasta es muy conveniente posponer el estudio de esa estructura fundamental al de otras accidentales y secundarias, ya que si bien la ciencia se constituye objetivamente pasando de lo esencial a lo accidental, el proceso intelectivo o de hallazgo se verifica, en cambio, en el orden inverso.

Tiene un justo sentido, por tanto, comenzar la filosofía de la naturaleza por su capítulo cosmológico, examinando las propiedades más inmediatas de esa realidad material en que por de pronto consiste el ser inerte. La *cantidad* y la *cualidad* sensible, en tanto que

según ellas es susceptible de cambiar el ser inerte, son los aspectos más generales bajo los cuales cabe considerar la totalidad de los objetos cosmológicos, si se exceptúa la estructura fundamental que les corresponde en tanto que entes físicamente móviles. Tal estructura puede ser estudiada con anterioridad a la psicología; es decir, inmediatamente después del examen de la cantidad y la cualidad sensibles, ya que, por una parte, este examen prepara suficientemente aquel estudio, y por otra parte, los seres vivientes, aunque dotados de propiedades específicas, convienen con los inertes en su condición de realidades físicamente mutables.

ARISTÓTELES: *Phys.,* I; *Met.,* VI, 1; SANTO TOMÁS: *In Phys.,* I*; De Verit.,* q. 14, a. 8, ad 16; CAYETANO: *Tractatus de subiecto naturalis Philosophiae, unica quaestione contentus;* JUAN DE SANTO TOMÁS: *Nat. Phil.,* I, q. 1, a. 1; I. KANT: *Crítica de la razón pura,* «Metodología trascendental», cap. III.

H. ANDRÉ: *Urbild und Ursache in der Biologie;* G. BACHELARD: *Le nouvel esprit scientifique;* J. M. DARIO: *Praelectiones Cosmologiae;* P. DUHEM: *Le système du monde;* P. HOENEN: *Cosmologia;* J. MARITAIN: *La philosophie de la nature;* A. MANSION: *Introduction a la Physique Aristotélicienne;* A. MEYERSON: *De l'explication dans les sciences;* D. NYS: *Cosmologie;* R. PANIKKAR: *El concepto de naturaleza;* C. PARIS: *Física y Filosofía;* F. RENOIRTE: *Eléments de critique des Sciences et de Cosmologie;* V. REMER: *Cosmología;* X. ZUBIRI: *Naturaleza, Historia, Dios* (págs. 83-136).

[107] Cf. Santo Tomás: *In Boët. de Trin.*, q. 5, a. 1.
[108] *Met.*, VI, 1, 1026 a 18.
[109] Cf. Santo Tomás: *In Phys.,* I, lect. 1, n. 1-4.
[110] Cf. Juan de Santo Tomás: *Natur. Philos.*, 1.ª pars. q. 1, a. 1.
[111] Para Parménides, ser y devenir se oponen contradictoriamente, y si los sentidos manifiestan un mundo cambiante es porque sólo tienen por objeto las meras apariencias.
[112] *Crítica de la razón pura*, «Metodología trascendental», cap. III.
[113] *Cours de philosophie positive*, leç. 13.
[114] Cf. J. Maritain: *La philosophie de la nature* (el más sugestivo de los ensayos hasta ahora publicados sobre el objeto del presente capítulo).
[115] Pero únicamente en la medida en que la cosmología se identifica, de hecho y de derecho, a la filosofía general de la naturaleza. No hay una filosofía especial de la naturaleza dedicada al ser inerte, pues lo que de este positivamente se sabe es algo que conviene también a los seres dotados de vida. (Tal es el reparo principal que debe hacerse a la meritísima *Cosmologie*, de D. Nys).

CAPÍTULO IX
La cantidad

1. *Naturaleza de la cantidad*

La forma más elemental y primaria de la movilidad física es la que se manifiesta en la traslación o simple movimiento topográfico. Mediante este, el cuerpo natural, permaneciendo idéntico en todos sus aspectos absolutos, se limita a cambiar de posición: toma un nuevo lugar en el conjunto de las realidades materiales. Tal movimiento, pues, no afecta a las estructuras más hondas de las cosas mutables; en sí mismo las deja completamente intactas, y esta es la razón por la que el filósofo de la naturaleza, procediendo de un modo gradual en el estudio de su objeto propio, debe plantearse en los comienzos el problema del ente físicamente móvil, sólo como problema de la movilidad local del ser.

Según lo cual, la pregunta primera —no la temática y fundamental— de la filosofía de la naturaleza es la que consiste en proponerse esta simple cuestión: ¿qué es menester, en general, para que un ente sea susceptible de cambio topográfico? O dicho de otra forma: ¿cuál es el presupuesto entitativo de la posibilidad misma de la traslación?

Fácilmente se advierte que estas preguntas se parecen poco a las de la física llamada positiva. Al puro hombre de ciencia no le importa otra cosa que el «fenómeno» del cambio topográfico en tanto que es matemáticamente expresable. La misma realidad del ser cambiante, en el que aquel fenómeno tiene su asiento, se halla desdibujada para él. Mucho menos, por tanto, puede preocuparle cual sea la estructura entitativa que hace posible la movilidad local. Acaso interpretara esas preguntas como una interrogación por lo que hace que un cuerpo se ponga en movimiento, y entonces su respuesta sería esta: una fuerza o sistema de fuerzas por las que el cuerpo en traslación es impulsado. Lo que *en el mismo cuerpo* hace posible que mediante esa fuerza o sistema de fuerzas la traslación se dé no entra como tal en el dominio de la ciencia física. Y, sin embargo —tal vez por ello mismo—, es algo real. Es lo que en el ente localmente movible constituye, en principio, la posibilidad misma de su locomoción; algo sin lo que ningún ente puede ser trasladado en el espacio. Tal condición o propiedad real es, en último término, lo que en filosofía se llama *cantidad,* por virtud de la cual los seres corpóreos ocupan un lugar en el universo de las cosas sensibles.

El cambio topográfico, en efecto, supone en su sujeto la posibilidad de ocupación (no simultánea, sino sucesiva) de diversos lugares, lo que a su vez requiere que, en general, le sea lícito ocupar un lugar, es decir, que se trate de algo apto para estar localizado. Semejante aptitud no se halla en los seres carentes de extensión o dilatación en el espacio, y en los que la poseen es justamente una consecuencia de tal extensión. De tal

manera, que si pudiera darse un ente corporal carente de ella no podría hablarse de un lugar del mismo. Pero, a su vez, semejante extensión en el espacio que envuelve y rodea al cuerpo es consecuencia de la interior *distensión* que este posee. Para que algo pueda ocupar, o «llenar» un lugar se necesita, en efecto, que sus partes no estén compenetradas, sino que sean, por el contrario, mutuamente difluentes. El filósofo denomina entonces «cantidad» a lo que hace que el cuerpo tenga esa difluencia o distensión de partes, de la que dimana la localización en el espacio, y que a través de esta es la condición imprescindible para el cambio local.

El tema de la cantidad se plantea, pues, en la filosofía de la naturaleza como una exigencia del conocimiento de los supuestos entitativos del cambio topográfico. Este último implica que su sujeto sea realmente apto para localizarse en el espacio; lo que, a su vez, exige que posea una interna distensión o dilatación de partes, pues si estas se hallasen confundidas, el todo que integraran no podría ocupar un ámbito espacial. La cantidad es así el accidente por el que los cuerpos se constituyen en todos provistos de partes difluentes; o lo que es igual: aquella propiedad por la que los cuerpos tienen una estructura que no implica de suyo diversidad-cualitativa interna.

En un sentido estricto, la cantidad no puede definirse. Pero la cantidad, en su condición de idea elemental y primaria, es intelectualmente aprehendida, y, por tanto, ya que no de definición estricta, es susceptible, al menos, de una cierta descripción. Antes la hemos caracterizado como una propiedad por la que el cuerpo tiene la distensión o interna difluencia de sus partes. Para expresar esta propiedad, la Escuela se sirve de la fórmula *ordo partium in toto*[116], entendiendo este orden en un sentido exclusivamente posicional.

Orden se opone, aun en el lenguaje ordinario, a confusión. Implica, pues, la idea de una cierta pluralidad o multitud —lo que se llama «cantidad trascendental», que no se limita a los entes corpóreos—; pero añade algo más, a saber: la idea misma de que tal multitud tiene sus partes organizadas de una cierta forma, relacionadas en algún sentido. Una multitud dispersa y sin ninguna articulación no es un conjunto «ordenado» de partes. La idea de orden equivale, así, a la de estructura u organización, en el sentido más amplio de la palabra. En ella se reúnen la diversidad y la unidad, la multitud de partes y la conexión o relación entre estas. En el caso del orden posicional, se trata, por tanto, de que las partes del todo cuántico se relacionan entre sí por virtud de una cierta conexión que respeta su misma pluralidad de posiciones. Ahora bien: una pluralidad meramente posicional de partes sólo puede encontrarse conexa, sin dejar de ser pluralidad, merced a una vinculación que también sea estrictamente posicional; en resolución: uniéndose las partes de tal modo, que donde una acabe empiece otra.

Cuando ello acontece, hay realmente una pluralidad, pues cada parte tiene su posición y no se confunde con ninguna, pero hay a la vez una unidad que reviste la forma de la continuidad. El orden posicional de las partes en el todo es la relación que entre estas hay, por la que unas *continúan* a otras. La unidad es aquí precisamente la negación de una solución de continuidad. Si el corte se produce, ya no hay, en rigor y propiamente hablando, *una* cantidad, sino dos cantidades, cuyo conjunto puede denominarse

«cantidad discreta». La propiedad por la que la cantidad continua puede ser escindida, dando lugar a una cantidad discreta, recibe el nombre de «divisibilidad», y es un efecto de la estructura u ordenación interna de que venimos tratando. Pero esta divisibilidad no la tiene precisamente la cantidad, sino el sujeto afectado por ella, el cual es uno —constituye un todo— en la medida misma en que es continuo. La continuidad es, de esta suerte, la unidad de la cantidad.

La idea de «difluencia» expresa también esta relación interna de las partes del todo cuantitativo. Difluencia significa, por de pronto, una cierta distinción o diferencia, que aquí se toma en un sentido estrictamente posicional. Dado un todo homogéneo, sus partes son difluentes en tanto que posicionalmente distintas: cada cual tiene su posición. Pero esta misma idea contiene también la de una «fluencia» por la que las partes de aquel todo se prolongan y enlazan las unas a las otras. Merced a esta fluencia, la continuidad se distingue de la simple «contigüidad» por la que dos miembros de un conjunto se encuentran posicionalmente presentes, esto es, en contacto. La ordenación llamada «cantidad» es otra cosa que un simple contacto. Cuando este se produce entre dos cuerpos, hay una relación, que no se encierra en ninguno de ellos: ese mismo contacto por el que cada cual se halla presente al otro. La cantidad es, por el contrario, algo que cada cuerpo tiene, independientemente de los demás. Tanto el contacto como la distancia necesitan dos cuerpos para constituirse. La cantidad, en cambio, sólo requiere uno. Cabe hablar, sin embargo, de una cierta distancia interior entre las partes de un mismo cuerpo; pero esta no es otra cosa que el resultado de la distensión cuantitativa y se halla compensada por la fluencia o continuidad.

Naturalmente, el término «fluencia» tiene aquí un sentido puramente formal y nada tiene que ver con la idea de producción. La mutua difluencia de las partes no significa que cada una de ellas sea un efecto real de la que le precede. Hay, desde luego, un orden de precedencia y posterioridad entre las partes, pero no en un sentido realmente genético, como si la simple secuencia de posición fuese una relación de causa a efecto. Ninguna parte es causa real de otra, sino que cualquier parte es, para la siguiente, algo en cuyo final esta comienza. No hay, en suma, recepción del ser, sino tan sólo *incepción o comienzo de la posición.* La parte «B» no recibe su ser de la parte «A», pero comienza a estar donde esta acaba.

* * *

La cantidad no es el cuerpo al que distiende, sino un accidente o propiedad real presente en él. Si se reduce el cuerpo a su cantidad, como hace Descartes[117], sin distinguir entre el sujeto (la sustancia corpórea) y lo por él tenido o sustentado (en este caso, la propiedad de la cantidad), se hace imposible fundamentar la diferencia entre cuerpos contiguos. Dos distensiones o cantidades puestas en contacto, sin espacio o distancia que las separe, forman una sola cantidad, si no es que pertenece cada una a un cuerpo diferente. Lo que real y entitativamente las distingue es su respectiva pertenencia a distintas sustancias. Puede ocurrir que dos cuerpos se hallen en tan estrecho contacto

que nuestros medios de observación no permitan llegar a distinguirlos; sin embargo, realmente y en sí mismos, siendo dos entidades diferentes, tendrán tan sólo un mero contacto, no una verdadera identidad. Pero, a su vez, si las diversas partes de una determinada cantidad carecen de sujeto, el conjunto integrado por ellas no será ya un sistema, sino una arbitraria colección que puede adicionarse a otra colección cualquiera. Toda distensión es realmente un sistema en la medida en que hay un sujeto que unifica sus partes y las refiere a una misma unidad entitativa. En cada cuerpo las partes dispersas se relacionan entre sí en la forma de la continuidad: se continúan las unas a las otras; pero además de esta «unidad de continuidad» se necesita una previa «unidad de sustentación», que es, por cierto, la que hace posible a aquella, pues si las partes se sustentasen a sí mismas y no estuvieran, en consecuencia, referidas a un mismo sujeto, no habría razón alguna para que integrasen un sistema unitario en el que la distancia entre sus miembros es, a veces, mayor que la que existe entre uno de estos y la parte contigua de un sistema distinto. De ahí que sea lícito decir que la continuidad de la distensión es un reflejo y como traducción accidental de la interna unidad sustantiva de todo ser corpóreo.

La consecuencia más rigurosamente filosófica de la eliminación de un sujeto o soporte entitativo de la cantidad es la que termina considerando a esta como algo irreal, meramente existente en nuestro espíritu. En esta interpretación se niega la existencia de un sujeto real de la cantidad, pero se reconoce la necesidad de algún sujeto que centre y unifique a la pluralidad cuantitativa; lo que ocurre es que ese sujeto, no siendo nada que se dé fuera de la mente, lo constituye nuestro propio espíritu, que hace un sistema y una estructura con lo que por sí mismo no tiene ningún orden. Tal es la posición de Leibniz[118], renovada por Lachelier[119]. Pero es indudable que si la cantidad no es nada real, tampoco puede serlo la localización en el espacio, que es efecto de ella; y, en consecuencia, el movimiento local será irreal también.

2. *El problema del continuo*

La cantidad es algo real *en* el sujeto que la posee. Ello no obstante, puede ser estudiada en sí misma, independientemente del sujeto en que inhiere; es lo que hacen las matemáticas, desentendidas de la condición entitativa de sus objetos, y que por ello no se hacen cargo de los problemas filosóficos concernientes a estos. La filosofía, por el contrario, estudia la cantidad como algo real presente a una cierta clase de entidades, y más especialmente la filosofía de la naturaleza viene a considerarla en tanto que constituye la estructura de la cual formalmente depende la posibilidad del ser locomovible.

Ya se ha mostrado antes cómo la cantidad hace, en efecto, apto, al ser que la posee, para la propiedad del cambio topográfico. Pero, a su vez, la misma cantidad debe ser algo apto para encontrarse en un sujeto real. Para que en realidad haga de este un ser locomovible es preciso, primero, que «pueda hallarse» en él, esto es, que se trate de algo compatible con el carácter de «ente» que su sujeto tiene, y que además no se da en este

de cualquier manera, sino precisamente como una propiedad suya.

La concepción subjetivista de la cantidad, señalada al final del anterior epígrafe, también sostiene la presencia de ella en un sujeto real, el espíritu humano; pero no en el sentido de que se halle en él como una dimensión constitutiva de su propia entidad, sino únicamente como algo que el espíritu mismo elabora o construye y a lo cual objetiva. Mas si la cantidad es algo real, su presencia en el ser no puede consistir en «ser objeto» de conocimiento para el ser que la finge; se requiere algo más, y es, justamente, que esa presencia sea entitativa, de tal manera que lo que tiene la cantidad la posea, por cierto, como una forma o determinación de su realidad misma.

Ello, a su vez, supone que la cantidad así tenida sea compatible con el carácter de ser de su sujeto. Y esto es lo que entra en juego cuando se habla filosóficamente del llamado «problema del continuo», porque la propia continuidad, que el ente «cuanto» tiene, se torna de algún modo problemática si se la compara con la esencial unidad que semejante ente —en tanto que es real— ha de tener. ¿Hay, tal vez, una cierta repugnancia entre tal unidad y la pluralidad, aunque ordenada y fluidamente coherente, que se halla supuesta en la continuidad?; ¿no representaría la cantidad, en vez de algo real en *un* sujeto, un cierto tipo de relación que hay entre *varios?*

El capital problema de lo uno y lo múltiple —que ya surgió en la lógica de los universales— hace aquí una segunda aparición. La cantidad hace de su sujeto algo continuo; en consecuencia, algo en lo que hay una pluralidad posicionalmente distribuida. ¿Cómo hacer compatible esta pluralidad con la unidad del ser que la sustenta? Por otra parte, el continuo es un ente que puede ser objeto de división indefinidamente reiterada. Cabe, en efecto, discernir en él una serie de partes que, a su vez, se dividan en un mismo número de porciones iguales, sobre cada una de las cuales puede llevarse una nueva división, etc.; lo que equivale a decir que el continuo es infinitamente divisible. ¿Cómo se explica —habrá que preguntarse— que algo realmente uno pueda ser el objeto de una división infinita? He aquí otra perspectiva del problema de la continuidad, que no hay que confundir con la anterior. En la primera lo que está en cuestión es el nexo posible entre la unidad del continuo y la pluralidad inmediatamente determinada en él por la estructura que hemos llamado cantidad. En la segunda perspectiva, en cambio, el nexo por el que se pregunta es aquel que enlazase la unidad del continuo con la mediata y sucesiva pluralidad que en él se determina gradualmente por una división indefinidamente reiterable. Cada uno de los aspectos del problema pide el tratamiento respectivo.

Antes de dividirlo, el continuo posee una estructura u orden posicional de partes, ya que de lo contrario la distensión determinada por la cantidad no tendría sentido. Por ello mismo, no es posible decir que el continuo esté exento de partes. Estas se dan en él, aunque de una manera coherente y por virtud de una cierta recíproca difluencia. Si más tarde se hace una división del continuo, no se puede decir que su resultado sean las partes de este, sino unos cuantos todos que pueden funcionar cada cual por su cuenta, lo que no es, en efecto, propio de las partes. Estas, por el contrario, sólo tienen sentido, como tales partes, en la unidad del todo por ellas integrado; si esta unidad se rompe, las que eran partes devienen todos mutuamente ajenos.

Por consiguiente, lo correcto es decir que las partes se encuentran «actualmente» en el todo continuo, coexistiendo con él, o mejor dicho, coexistiendo en él. Esta coexistencia de las partes en el todo continuo no significa que cada una de ellas sea un «ente en acto». Lo que posee realmente este carácter es el todo que de ellas se compone. De ahí que cuando este se divide no se produzcan partes, sino, a su vez, otros nuevos todos, cada uno de los cuales es un ente en acto, que antes lo era en potencia.

Para salvar la unidad del continuo, Hoenen —tal vez el más agudo de los recientes tratadistas del problema— sostiene que las partes en cuestión no son entes en acto, pues si así aconteciera cada una de ellas sería un ente y el continuo, por ende, no uno sólo, sino un conjunto o agregado de entes. Conviene, sin embargo, distinguir entre ser ente en acto (lo que, sin duda, es propio del todo) y encontrarse actualmente como parte dentro de lo que es un todo real. Las partes del continuo no son entes en acto, pero coexisten actualmente en el continuo, en la medida en que este, merced a la cantidad, es un todo posicionalmente distribuido. Para el mencionado tratadista, las partes del continuo son «entes en potencia próxima al acto», fórmula indudablemente atinada y certera, porque mediante ella se salvan a la vez dos propiedades fundamentales del continuo: su esencial unidad, que sería desgarrada si las partes del mismo fuesen entes en acto, y por otro lado, la especial situación en que el propio continuo se halla respecto de los entes que de él surgen por virtud de una simple división. El continuo, en efecto, no necesita ser sustancialmente alterado para que surjan de él, por división, nuevos entes continuos. Su potencialidad o predisposición respecto de estos es la mayor que cabe, y la causa eficiente que de él extrae las entidades nuevas tiene, por el contrario, una intervención mínima. No ha de hacer otra cosa que escindirlo en ellas.

De ahí que sea oportuna la consideración de las partes del continuo como entes en potencia *próxima* al acto. Pero esa misma fórmula no sería, sin embargo, enteramente correcta si, por virtud de una cierta equivocidad que puede deslizarse, viniera a significar que las partes del ente continuo se dan en él, no de un modo actual, sino tan sólo potencialmente, aunque sea con la mayor proximidad posible al acto. Porque si es cierto que como entes completos las partes sólo son en potencia propincua, no lo es, en cambio, que como tales partes se hallen en esa misma situación en el continuo. La semilla, que es en potencia árbol, actualmente es semilla, y, en general, para ser algo en potencia se necesita también ser algo en acto. Las partes del continuo son, pues, en potencia, «todos», pero actualmente son «partes», esto es, no entidades perfectas, no verdaderos entes capaces de existencia por sí mismos, sino ingredientes de un ser plenario con el cual y en el cual «coexisten». Sin esta coexistencia en el continuo, no se puede decir que las partes sean entes (completos) en potencia próxima al acto; no serían absolutamente nada; pero entonces no podría aplicárseles la mencionada fórmula, y lo único correcto sería la afirmación de que el continuo (no, por cierto, sus partes), aunque ente uno en acto, es en potencia propincua una pluralidad de entes[120].

Por lo que toca a la segunda perspectiva del llamado problema del continuo (al que Leibniz, consciente de su extremada dificultad, denominaba *laberynthus continui),* importa precisar desde el comienzo mismo de su planteamiento lo que se quiere decir con

el concepto de «infinitamente divisible», que es, por cierto, el que se halla en colisión —al menos aparente— con el de la unidad del ente al que la cantidad afecta. Los cuerpos naturales realmente existentes no pueden dividirse y subdividirse sin llegar a un límite, a partir del cual pierden su específica naturaleza. El agua, por ejemplo, deja de ser agua cuando se la divide hasta aquel límite en que surgen hidrógeno y oxígeno. Ya en este sentido los antiguos filósofos emplearon el término *minima naturalia* para significar los cuerpos físicos en tanto que provistos de dimensiones no disminuíbles sin pérdida de la respectiva especificidad. Tal conexión de lo cualitativo y lo cuantitativo es, por otra parte, un argumento más en favor de la existencia, en los cuerpos físicos, de un sujeto o sustancia (contra la tesis cartesiana y las que de ella derivan). Importa, sin embargo, reparar en que al ser dividido un cuerpo físico más allá de sus límites naturales, lo que resulta, aunque específicamente distinto de lo que antes había, son igualmente cuerpos, y si estos, a su vez, se dividieran, sobrepasando sus dimensiones mínimas, la consecuencia, como anteriormente, serían distintos *cuerpos.* Por consiguiente, es preciso distinguir dos clases de divisibilidad en los seres corpóreos: una finita y, por así decirlo, intraespecífica, regida en cada caso por la naturaleza respectiva del cuerpo en división, y otra infinita y genérica, que afecta a todo cuerpo en cuanto cuerpo, independientemente de su manera peculiar de ser. Solamente esta última interesa cuando lo que se estudia no es otra cosa sino la cantidad en cuanto tal, y es pura ignorancia del asunto pretender negar la infinita divisibilidad genérica del cuerpo aduciendo en contrario la finitud de su división intraespecífica.

Por otros motivos, sin embargo, son llevados algunos filósofos a la negación de la infinita divisibilidad del ser corpóreo, aun reconociendo la necesidad «matemática» de ella. Hay para algunos un cierto divorcio entre filosofía y matemática, pues mientras en esta debe pensarse que *toda* cantidad es divisible, parece haber razones de índole filosófica para pensar que la cantidad real ha de tener un límite en su división, independientemente de toda referencia a la condición específica de su sujeto. No en tanto que es un determinado cuerpo real, sino, en general, en cuanto cuerpo real, el continuo tendría forzosamente un límite en su división, del cual los matemáticos pueden dispensarse porque su objeto no es la cantidad real, sino la abstracta; no el cuerpo natural, sino el matemático, y este se reduce a una pura extensión, siempre divisible, por pequeña que sea; mas un cuerpo real, ¿cómo podría ser uno siendo, al tiempo, infinitamente divisible?

Escolásticos tales como Arriaga, Oviedo, Ulloa y Lossada[121] entienden que la infinita divisibilidad del ser corpóreo conduciría a la admisión, en él, de una multitud actualmente infinita de partes integrantes. (Una posición análoga sustenta el neokantiano Renouvier). Frente a este argumento no basta pensar que no es lo mismo ser infinitamente divisible que estar infinitamente dividido, pues podría replicarse,—si no se precisa el exacto sentido de la distinción— que lo que está en potencia para algo, justamente lo está en la medida misma en que es capaz de ser en acto ese algo; de lo contrario se daría una potencia para un término respecto al cual se es impotente. Según esto, la afirmación de un ente infinitamente divisible sería lo mismo que la admisión de

una realidad que alguna vez estaría actualmente dividida en una infinita multitud de partes, lo cual es imposible. Y, en consecuencia, lo acertado es juzgar que los cuerpos reales sólo son divisibles hasta un cierto límite, lo que equivale a considerarlos como integrados, en definitiva, por partes inextensas, ya que tan sólo estas son absolutamente indivisibles.

A idéntica conclusión llega Leibniz por otro camino[122]. Partiendo de la base de que en la realidad las partes son anteriores al todo, infiere, con una lógica impecable, que este, en último término, debe constar de partes inextensas, ya que no siendo el todo más que el agregado de sus partes, debe, en resolución, haber algunas que sean «las primeras» (es decir, que no sean, a su vez, «todos», porque estos, para existir, necesitan de la previa existencia de sus partes), y esas partes primeras sólo pueden ser tales si son indivisibles, esto es, inextensas. Como en el caso de los mencionados escolásticos, también aquí se llega a la construcción (!) de lo extenso con lo inextenso, extremo en que asimismo incurre Cantor, dentro del campo de la matemática, por su concepción del «conjunto» como multitud de puntos actualmente infinita. (Tal concepción dentro del campo matemático fue ya atacada por Poincaré y ha sido abandonada e impugnada también por los dos máximos representantes de las escuelas matemáticas vigentes: el formalista Hilbert y el intuicionista Brouwer). La posición leibniziana, sin embargo, no se extiende hasta el campo matemático, donde, por el contrario, reconoce la infinita divisibilidad del continuo.

La posición aristotélica, y con ella la de la Escuela en la casi totalidad de sus representantes, es totalmente opuesta a la finitud de la división potencial del cuerpo en cuanto cuerpo. Es de Aristóteles el lapidario esquema que define el continuo: τὸ διαιρετὸν εἰς αεὶ διαιρετα: *lo divisible en siempre divisibles*[123]. La teoría filosófica del continuo no contradice, así, a la geometría, sino que está de acuerdo y en conformidad con esta. Pero ello no significa que pueda sustentarse con las mismas razones en que los matemáticos se apoyan. Las teorías filosóficas deben ser filosóficamente elaboradas y mantenidas. En este sentido, la concepción aristotélica ha sido objeto de un largo desarrollo por parte de los más eminentes filósofos de la Escuela, desplegando un trabajo en el que pueden apreciarse, en ocasiones, ciertas diferencias de matices y de opiniones parciales, pero cuyo núcleo fundamental es esencialmente homogéneo. Reducida a sus líneas esenciales, esta teoría comienza por la afirmación de que las partes de un ser extenso deben asimismo ser extensas. La inextensión no puede ser la causa de lo que es precisamente su contrario, e inversamente: lo que es extenso se divide también en extensiones, ya que en el caso opuesto no habría división, sino una aniquilación de la cantidad. Pero si esto es así, si todo ser extenso, por pequeño que sea, es infinitamente divisible, ¿cómo salvar su unidad?

Antes se dijo que no es lo mismo ser infinitamente divisible que estar infinitamente dividido; mas también se añadió que si esta distinción no se aclara, puede levantarse desde ella una grave objeción a la unidad del continuo. Son, en efecto, posibles, en principio, dos modos de entender la infinita divisibilidad del ente extenso. Habría, en primer lugar, un modo de entenderla, según el cual la infinita potencia de división sería

una potencia de división en infinitas partes actualmente dadas (todas en algún momento). De esta manera conciben la infinitud potencial del ser continuo los que con razón la consideran como algo incompatible con la unidad de este mismo ser. Pero hay también otro modo distinto de entenderla, compatible con tal unidad, y que no consiste en una potencia para la división en infinitas partes actualmente dadas, sino en una potencia para la infinita división en un número siempre finito de partes actuales.

En el primer caso, la división se «agotaría» al aparecer la multitud infinita de partes; en el segundo, la división sería infinitamente reiterable, y de esta suerte lo infinito estaría constituido, no por el término de la división, sino por la misma posibilidad de esta. En cada momento se habría hecho un número finito de divisiones reales, pero siempre cabría la posibilidad de efectuar otra. De donde se desprende que el número de partes convertidas en todos actualmente existentes sería, en cada momento, el determinado por la última división hecha hasta entonces; las anteriores ya han desaparecido al ser subdivididas, y las futuras no existen todavía. No podría decirse, en consecuencia, que esta infinita divisibilidad reiterativa diera lugar al conjunto infinito de los grupos finitos de «subtodos» establecidos en cada división, porque este conjunto habría de ser la suma de unos sumandos totalmente heterogéneos: los subtodos reales actualmente existentes y los que no poseen actualidad por haberla perdido o por estar aún privados de ella. Sería, en una palabra, pretender sumar algo existente con algo inexistente.

La célebre «aporía» de Zenón de Elea, según la cual, por pequeña que fuese la distancia entre Aquiles y una tortuga, nunca lograría el primero alcanzar a esta, por ser toda distancia algo infinitamente divisible y, por tanto, una infinita suma de subdistancias o distancia total infinita, se desvanece si se tiene en cuenta que no hay tal suma de infinitas subdistancias, sino en cada momento y a cada división un número finito y determinado de ellas, que por lo mismo puede ser recorrido, como quiera que para obtener aquella infinita suma —que sería algo puramente mental— habría que añadir a las subdistancias actuales las que ya no existen (por haber sido divididas) y las que no existen todavía (por no haber sido divididas aún las actuales). Lo contrario puede ejemplificarse con el absurdo de que un todo estuviese integrado, pongamos por caso, por *seis* subtodos, apoyando esta afirmación en que los *dos* primeros en que se le hubiera dividido y los *cuatro* que surgen de desdoblar a estos suman seis en total. Por la misma razón (o falta de ella) podría decirse, tras una nueva dicotomía, que el número de subtodos es el de 4+8=12, siendo así que el número de subtodos actualmente existentes a la tercera dicotomía es solamente el de ocho. (Aquel «seis» y ese «doce» serían tan necesarios como la «infinitud» de la distancia que haría inalcanzable a la tortuga).

3. *El «ubi» y el lugar*

Uno de los efectos de la cantidad —el de mayor significación para el estudio del cambio topográfico— es la «localización» del ser corpóreo. Cuando esta varía se produce, por cierto, el movimiento local, la realidad del cual supone, en consecuencia, que sea también real la localización.

Tal propiedad, que se conoce en la terminología filosófica con el nombre de *ubi,* no es en los cuerpos una determinación absoluta, de carácter completamente intrínseco. El *ubi* no es el lugar donde está un cuerpo, sino el mismo accidente por el que este se halla en tal lugar. No es para el cuerpo su «donde está», sino precisamente su «estar» mismo[124]. Sin relación al lugar, el *ubi* no se puede constituir, y es asimismo cierto que cada nuevo lugar viene a determinar un nuevo *ubi,* aunque el cuerpo sea el mismo. En este sentido no se puede dudar que el *ubi* es un accidente extrínsecamente determinado; pero no se reduce a una pura denominación extrínseca, irreal para su sujeto, como lo sea para este papel el hecho de «ser visto». Si así ocurriera, el movimiento local, condición de cualquier otro movimiento, no tendría verdadera realidad, ni habría, por tanto, diferencia entre el que considero un movimiento efectivo de mi cuerpo al aproximarse a alguien que me espera, y el desplazamiento, indudablemente ficticio, puro modo de hablar, que el que me aguarda sufre cuando voy hacia él.

Aunque dependiente de algo extrínseco, el *ubi* es un accidente real del ser corpóreo, y para cuya efectiva privación se necesitaría, en la ordenación natural de las cosas, la ausencia misma de la cantidad (el punto separado, en cuanto niega toda dimensión, carece de lugar y, por tanto, de *ubi)* o la falta de cuerpo circunscriptivo, localizante (tal es el caso de la totalidad del universo). El *ubi,* en efecto, resulta de la presencia de un ser corpóreo en un lugar. Y esta presencia exige, por parte de lo que está localizado, que se trate de algo posicionalmente distenso; y en lo que concierne al lugar mismo, que este se encuentre determinado, como efectivo ámbito localizante, por una realidad, que no puede ser la de aquello que en él está presente. Pero esto nos lleva a transitar de la consideración del *ubi* a la del lugar que externamente se halla supuesto en él.

El lugar es definido por Aristóteles como «el primer límite inmóvil de lo circunscriptivo»[125]. Ante todo, se trata de algo que no radica en el cuerpo localizado; antes bien, es justamente este el que se encuentra en él. La presencia del cuerpo en el lugar no significa, sin embargo, que el lugar mismo sea un cierto sujeto que entitativamente soportase la realidad de lo localizado; es decir, algo en lo que este sea, como el accidente cantidad *es* en la sustancia corpórea. Ya el hecho del movimiento topográfico nos advierte que el cuerpo continúa siendo, pese a la diferencia de lugar; lo que sería imposible si el cuerpo se encontrara sustentado, y no meramente localizado por cualquiera de ellos. Y aunque no es falso decir que el cuerpo es en el lugar, la realidad de aquel no se agota en su «ser cabe» éste. La flexibilidad verbal de nuestra lengua se alza aquí a un punto de filosófica precisión: habida cuenta de la mencionada diferencia, no decimos que el cuerpo es en el lugar, sino que *está* en él. En dos sentidos, no obstante, permanece ideológicamente correcta la afirmación de que el cuerpo es en el lugar: de un modo negativo y enteramente obvio, ya que, en efecto, el cuerpo no deja de ser por encontrarse localizado; pero también de un modo positivo, con el que puede ser significada la condición real del accidente *ubi,* pues no es tan precaria su entidad que deje de añadir a su sujeto una peculiar determinación. «Estar en el lugar» *es,* en efecto, algo, si es que es algo el cambiar de lugar.

La manera en que el cuerpo se halla en el lugar es una especie o modalidad de

presencia, que tampoco consiste en la parcial contigüidad realmente existente entre un grave y su apoyo, y es, desde luego, ajena a toda idea de gravitación. Trátase solamente de aquella clase de contigüidad por la que un cuerpo se contiene o aloja en un recinto. No hay entre el lugar y lo localizado una relación de continuidad; se tornarían partes de una misma sustancia corpórea. Pero el contacto de ambos es de tal especie que ni una sola parte de lo localizado puede quedar fuera del lugar: de ahí el concepto de lo «circunscriptivo», incluido en la fórmula aristotélica.

El lugar circunscribe y envuelve a lo localizado, siendo algo en lo que este se aloja. Mas así como el cuerpo no tiene nada «fuera del lugar», inversamente, tampoco este ha de tener «dentro» nada que no sea el solo cuerpo localizado. En consecuencia, no es propiamente lugar el ámbito común a varios cuerpos; por ejemplo, el estante respecto de los libros colocados en él, pues tal «co-locación» es una vaga localización que afecta a todos y a ninguno de ellos en concreto. El ámbito en que varios cuerpos se contienen es el «lugar común» de una cantidad discreta, no el «lugar propio» de una cantidad continua, y en la medida en que el lugar es el correlato del *ubi* propio de cada cuerpo en un determinado momento, debe ser también un lugar propio. Justamente por ello ha de ceñir a lo localizado, circunscribiéndolo sin residuo alguno. Tal condición únicamente puede cumplirla la superficie del cuerpo localizante contigua o inmediata al que es localizado, la cual es como un *límite* entre ambos, y el *primero* o más próximo del cuerpo continente con relación al que hace de contenido.

Se podría pensar que semejante límite primero fuese algo irreal. Así ocurre, de hecho, cuando el lugar se entiende como una posición en el espacio puramente ideal de los geómetras. Pero aquí hablamos no del simple cuerpo matemático, sino del cuerpo real, que si realmente tiene el accidente *ubi,* también debe tener un lugar real. De lo contrario el cambio topográfico estaría asimismo desprovisto de términos reales, como no fuera que el *ubi* constituyese una propiedad absoluta tenida por los cuerpos independientemente de toda relación a un «donde» locativo, lo que es contradictorio con su misma esencia. La superficie, pues, que constituye el límite primario de lo circunscriptivo, es algo que termina un cuerpo real, cabe el cual se cobija o alberga lo localizado. Toda la realidad de esta superficie estriba en su carácter de ser terminativa de algo real, aunque su misma función locativa no consiste en ello, sino en determinar *una* posición en la totalidad del universo corpóreo.

Si se supone ahora un cuerpo dentro de otro, en perfecto contacto locativo, se nos presentan dos posibilidades. Puede ocurrir que el sistema completo esté en reposo, o que, por el contrario, se halle en traslación. Cuando muevo la mano enguantada, pongo en marcha el «conjunto» de la mano y el guante. Aquella se halla en este, pero ahora *ambos* cambian de lugar. ¿Puedo decir entonces que es el guante —o su más inmediata superficie— el lugar de mi mano? En él, sin duda, «está»; pero no es menos cierto que se «está moviendo», y no precisamente dentro de él, sino *con* él. Tal movimiento es de índole local, esto es, un cambio de lugar, pero el guante —o su más interno límite— continúa siendo el mismo; por consiguiente, no se puede decir, en un sentido radical y último, que en verdad constituya el lugar de mi mano. Cuando esta se mueve no está en

ningún lugar: «pasa por» varios, y no es, por cierto, el guante nada por lo cual la mano pase, sino algo, a su vez, en movimiento por los varios lugares por que pasa.

De aquí se sigue que lo que está en movimiento no puede ser lugar, o lo que es igual, que el lugar ha de ser, como pide la fórmula aristotélica, algo *inmóvil,* por relación a lo cual el cuerpo se desplaza. Lo contrario sería interpretar la fórmula «cambio de lugar» como si el lugar mismo se moviera, llevándose consigo a lo localizado. El movimiento se determina como cambio local, no en sentido «subjetivo», sino «terminativo», lo que equivale a decir que no es el lugar su sujeto, sino su doble término o extremo, inicial y final (respectivamente, «desde» y «hacia»). En el movimiento, el lugar se representa realmente no como el móvil, sino como algo que a este atañe bajo un doble título: en cuanto término que se abandona y en cuanto término que se llega a alcanzar; nada de lo cual ocurriría si el lugar mismo fuese, a su vez, movido en la traslación de lo localizado.

En el caso de un cuerpo que estuviera fijo en el seno de un fluido en traslación (agua o aire, por ejemplo), tendríamos un lugar común (ese aire o agua) sometido al cambio topográfico, y cuyo límite próximo al cuerpo localizado estaría renovándose de continuo; tal límite, pues, como superficie determinativa del fluido en movimiento, no sería inmóvil y, por ende, tampoco un lugar, ya que el correr del fluido le apartaría de lo localizado. Pero tan cierto como ello es que, mientras el cuerpo permanece en quietud dentro del fluido, existe *siempre una* superficie de este que circunscribe y envuelve a aquel. Si comparamos lo que aquí ocurre con lo que acontece en el caso de un cuerpo inmerso en un fluido y que con este se halla en traslación, no podremos por menos de advertir una singular diferencia. En el segundo caso, la superficie del fluido en contacto con el cuerpo inmerso es *materialmente la misma,* como en la hipótesis de la mano enguantada que cambia de lugar, pero en cada momento tiene una *posición distinta,* como le ocurre al guante que envolviendo la mano se traslada con ella. Por el contrario, la situación es justamente la inversa en el caso del cuerpo quieto en el fluido que se traslada. La superficie de este, que circunscribe a aquel es *materialmente distinta,* puesto que a cada instante se renueva, pero posee, en cambio, la *misma posición.*

En dos sentidos puede, por tanto, hablarse de la inmovilidad de la superficie locativa: de un modo material y de una manera formal o posicional. Cuando un cuerpo se encuentra cabe otro que no se traslada, la superficie del segundo, que localiza al primero, es, a la vez, material y formalmente inmóvil. Si el cuerpo continente se halla en tránsito, y con él, asimismo, el contenido, la superficie que localiza a este es materialmente inmóvil, puesto que es la misma —no se cambia en otra—, pero formal o posicionalmente móvil, con la movilidad del cuerpo a que pertenece. Pero si el contenido permanece quieto, aquella superficie es materialmente móvil —a cada momento se renueva—, y formalmente, en cambio, idéntica o inmóvil. Por último, cuando el contenido se desplaza dentro de un continente fluido con movimiento diferente al de este, la superficie por la que ambos se hallan en contacto es, a la vez, material y formalmente móvil o distinta.

De las dos clases de inmovilidad cuyas distintas combinaciones acabamos de ver, únicamente la posicional o formal es requerida por la naturaleza del lugar. Este, en

efecto, aunque no es el cuerpo contenido, tampoco se identifica al continente materialmente considerado (es decir, con independencia de su oficio o papel locativo). Todo lo que en el cuerpo continente es ajeno a este oficio resulta indiferente para el ser del lugar. Lo único que aquí importa es la determinación de una posición fija, y para ello es igual que el continente cambie sus propiedades materiales y hasta que se renueve por completo, no siendo uno determinado y permanente, sino «una serie» indefinida de ellos. La pluralidad o la unidad del cuerpo locativo es algo que a este afecta, independientemente de su oficio formal con relación a lo localizado. Y así como es posible que un mismo cuerpo ocupe, no simultánea, sino sucesivamente, una pluralidad de lugares, inversamente también puede ocurrir que sean varios los cuerpos que circunscriban y determinen un mismo lugar, pero no, por supuesto, al mismo tiempo, sino uno tras otro, como es el caso cuando, permaneciendo fijo en la corriente, el cuerpo en ella inmerso va sufriendo el contacto de la fluida serie de sus partes.

* * *

La presencia de un cuerpo en un lugar, vista desde lo que hace de continente, es una cierta medida o circunscripción por la que resulta en lo localizado el accidente *ubi*. Considerada desde el cuerpo circunscrito, esa misma presencia se manifiesta como una *ocupación* por la que un ser corpóreo «llena» un cierto espacio, aplicando sus propias dimensiones a las que determinan el lugar. Existe, pues, una esencial correlación entre el lugar y lo localizado, cada uno de los cuales es formalmente tal, por referencia o comparación al otro. Cabe, no obstante, plantear el problema de si un mismo lugar puede estar ocupado simultáneamente por dos cuerpos distintos. Naturalmente, ello dejaría de ser problema si por lugar se entiende lo que hemos llamado un «lugar común». Y tampoco tendría dificultad, si la ocupación de un lugar propio por dos cuerpos distintos fuera sucesiva y no simultánea. La cuestión surge cuando se pregunta si el lugar totalmente ocupado por un cuerpo puede ser, a la vez, lugar de otro, o lo que es lo mismo, si puede darse la *compenetración local* entre dos cuerpos.

La mayoría de los filósofos coinciden en que, dentro del orden natural, la compenetración es imposible[126]. Por de pronto, es completamente imposible la compenetración interna de las partes de un mismo cuerpo, ya que lo que hace la cantidad es ordenarlas según la posición. Pero si esto acontece entre las partes de un mismo cuerpo, dentro del cual existe una continuidad, con mayor razón ha de ocurrir entre dos cuerpos distintos, provistos, cada uno, de su cantidad propia. Para Durando, la compenetración no sólo es naturalmente imposible, sino que lo probable es que también lo sea incluso en el supuesto de una sobrenatural intervención de la potencia divina.

La sentencia común de los teólogos —que aquí interesa en la medida en que contribuye a aclarar, filosóficamente también, la manera de ser del accidente «cantidad»— es que, si bien en el orden puramente natural la compenetración entre dos cuerpos es por completo imposible, no repugna, en cambio, su existencia en el supuesto de una especial intervención divina, lo cual infieren, *a posteriori,* de hechos

sobrenaturales, tales como el nacimiento de Cristo, o su salida, tras la resurrección, del sepulcro cerrado, sin que en ninguna de estas circunstancias se produzca fractura de materia; o también, del hecho mismo de la presencia del cuerpo eucarístico en el lugar ocupado por las cantidades de las especies del pan y del vino.

Para que tales hechos hayan sido posibles, se necesita que ninguno de ellos sea esencialmente contradictorio en el supuesto de una intervención sobrenatural. Algunos teólogos estiman que lo que hace impenetrable a los cuerpos es una cierta fuerza de resistencia, suspendida la cual por la potencia divina, no hay obstáculo a la compenetración. Mas si el efecto primario de la cantidad no es una fuerza de resistencia, sino la ordenación formal de las partes de un todo (de la que se sigue, cuando hay un cuerpo circunscriptivo, la impleción de un lugar), la explicación no vale, ya que tal orden posicional se sigue dando aun cuando el cuerpo no tenga aquella fuerza.

Conviene, sin embargo, distinguir el efecto primario de la cantidad y lo que es sólo un efecto secundario de ella. Lo que el accidente «cantidad» determina propia y formalmente es la distribución u ordenación de las partes de su sujeto de una manera posicional, es decir, la difluencia posicional de estas partes dentro de un mismo todo. Sin necesidad de fuerza alguna, tales partes son entre sí impenetrables, pura y simplemente porque cada cual tiene su propia posición. Para que esta recíproca y puramente pasiva impenetrabilidad de las partes fuese suprimida se necesitaría también la supresión de la cantidad que la determina. Pero este no es el caso en los hechos sobrenaturales que hemos aducido. En todos ellos el cuerpo de Cristo conserva su cantidad, y en consecuencia, ni la especial intervención divina puede suprimir la mutua impenetrabilidad de sus partes, es decir, el efecto primario y absoluto de la cantidad.

La ocupación de un lugar no es, sin embargo, nada que convenga a los cuerpos de una manera absoluta, sino precisamente con relación u orden a un cuerpo circunscriptivo, de tal manera, que si este se suprime también aquella desaparece. Y así es posible que un cuerpo tenga realmente cantidad y no se halle localizado, por ausencia de cuerpo circunscriptivo (la totalidad del universo material se encuentra en este caso). En semejante situación, hay una ordenación interna de las partes del todo, mas como este no toma contacto con un continente, no hay localización ni puede hablarse de ella como no sea de una manera enteramente imaginativa.

De todo lo cual se desprende que tener cantidad no es lo mismo que ocupar un lugar. Y si es posible que, por la falta de continente, se produzca ya en el orden puramente natural la pérdida absoluta de toda ocupación de lugar, debe serlo también el que, aun existiendo el continente, por modo sobrenatural se suspenda en un cuerpo, no su completa capacidad de ocupación con relación a todo lugar posible, sino tan sólo el efectivo ejercicio de la que tiene respecto de un lugar determinado.

La situación inversa a la compenetración sería la multilocación o presencia de un mismo cuerpo en varios lugares con efectiva y propia ocupación de todos ellos. La multilocación sin ocupación efectiva y propia de ningún lugar, o con la de uno solo, no plantea problema. Y por lo que toca a la multilocación propiamente dicha, debe afirmarse su absoluta y total imposibilidad si se repara en que aquello que efectivamente se

encuentra en un lugar nada puede tener fuera de este, mientras que un cuerpo que estuviese ocupando dos lugares tendría, por cierto, *toda* su cantidad *fuera* de cada uno: justamente por haber de tenerla también *toda en* el otro.

4. *El espacio*

El orden posicional o distensión de las partes del todo continuo establece entre estas un doble tipo de relación, que no tendrían, en cambio, si estuviesen confusas, reducidas a una simple unidad sin estructura. Merced a la cantidad hay, en efecto, dentro de un mismo cuerpo, relaciones de proximidad y de distancia, que tienen por extremos a las partes de un todo continuo. Aunque enlazadas y reunidas en el sistema que este constituye, esas partes mantienen entre sí aquella doble especie de relación por la que son vecinas o distantes en diferente grado. Por otra parte, se da también una relación de distancia —que, a diferencia de la anterior, puede llamarse «externa»— entre dos cuerpos no continuos. Esta distancia no se determina por una cantidad sola; necesita de dos, respectivamente pertinentes a cada uno de los cuerpos distantes. Por último, los extremos del ámbito locativo en que puede instalarse un ser corpóreo fundan también una relación de mutua distancia, que, como la primera, sólo requiere una cantidad —en este caso, la del continente— para ser sustentada.

En todos estos casos, pese a sus diferencias, la distancia aparece de la misma forma: a modo de intervalo que hay entre dos extremos, sean del mismo cuerpo, sean de cuerpos distintos. Aristóteles la define precisamente así: como un «medio entre extremos» διάστημα τὶ τὸ μεταξὺ τῶν ἐσχάτων[127]. Tal es precisamente la significación de la palabra «espacio» en el uso idiomático común cuando nos referimos, por ejemplo, a cuerpos «espaciados» entre sí, con lo que quiere decirse que estos cuerpos sustentan, en uno u otro grado, la relación de una distancia mutua. Con el verbo «espaciar» no se pretende, en efecto, expresar para cada cuerpo su efectiva y real ocupación de una determinada parte del «Espacio», ni menos la actividad por la que la entendiésemos ser causa de una porción al menos de este último, sino tan sólo aquello que se hace cuando se determina entre dos entes —de un modo topográfico o de una manera cronológica— la relación de una cierta lejanía.

No importa por ahora la alusión cronológica que la palabra «espacio» pueda contener. Por el momento es de más urgencia recoger el equívoco latente en ese ejemplo y que ha sido la causa de que, líneas atrás, haya sido escrito con mayúscula. El espacio-intervalo entre dos cuerpos (o entre dos partes de uno y el mismo cuerpo) no es otra cosa que una relación de distancia; en consecuencia, algo necesitado, como se ha dicho antes, de dos extremos en mutua relación. Pero el término «espacio» significa también el ámbito universal del ser corpóreo, la infinita extensión cabe la cual se hallan todos los cuerpos reales y podrían encontrarse los posibles. Más que el *alejamiento* entre dos cuerpos, diríamos —si se permite el juego de palabras— que connota la idea de un absoluto *alojamiento* de ellos. Esta universal vivienda de los cuerpos no es ya una relación que ellos sustenten; antes, por el contrario, son los cuerpos lo que requiere hallarse en aquel

ámbito, de tal manera, que, suprimido el espacio, no tendrían «donde» ser, mientras que, en cambio, totalmente desierto de sustancia corpórea, este seguiría siendo como el esquema, puramente formal, de una incondicionada distensión.

A diferencia del espacio-distancia, que constituye una magnitud finita (por ende, mensurable), este otro espacio se nos aparece como algo infinito, por modo de una absoluta inmensidad en la que se contiene cualquier cantidad dada, por extensa que sea. Ello es consecuencia de su propio carácter absoluto. El espacio-distancia se «termina», es decir, tiene límites, por ser una relación que se halla sustentada por dos «términos». Por el contrario, el espacio infinito no es una relación entre dos cuerpos —algo, por tanto, que estos sustentasen—, sino precisamente al revés: el ámbito absoluto en que se dan los cuerpos, y, con ellos, todas sus relaciones de distancia. Y hay, en fin, otra fundamental disparidad entre ambas suertes de espacio. La idea de una distancia finita puede ejemplificarse, apoyarse en los casos concretos que la experiencia muestra de parejas de términos más o menos remotos entre sí; tal vez, si la distancia es muy considerable, no sea posible su íntegra percepción en un único acto, mas queda siempre la posibilidad de aprehender sensiblemente todas y cada una de sus partes. El espacio infinito, en cambio, no puede ejemplificarse con nada sensorialmente aprehendido en la realidad. Nadie ha visto el espacio infinito ni puede recorrer la totalidad de sus partes; ¿cómo se forma entonces tal noción?

La idea universal de distancia finita, como quiera que es predicable de toda distancia determinada y concreta, puede obtenerse a partir de una cualquiera de ellas. Basta con universalizar sus términos. Si una distancia concreta es la determinada por una concreta pareja de extremos, la idea de cualquier distancia es la determinada por la de cualquier pareja de ellos. Pero la idea del espacio infinito no se puede obtener a partir de un determinado espacio infinito que fuera *uno* de sus inferiores lógicos. Se trata de algo que no es predicable de varias entidades. Si es posible, en efecto, un espacio infinito, ya no es posible otro, porque la dualidad de estos espacios limitaría la respectiva extensión de cada uno de ellos. Mas si el espacio infinito no es objeto de una aprehensión sensible ni tampoco de una abstracción intelectual a partir de un inferior concreto, ¿de dónde viene al hombre su noción?, ¿cómo puede pensarlo?

No es correcto tampoco decir que la imaginación lo representa. Quien así lo creyese tendría un concepto demasiado optimista del poderío de la imaginación y muy pobre realmente del espacio infinito. Se «imaginan», por cierto, con frecuencia cosas excesivamente extraordinarias sobre el alcance de la imaginación, cuando la realidad es que esta ni siquiera es capaz de acompañar al entendimiento en algunas de sus más modestas audacias matemáticas. Si ni siquiera es posible imaginarse simultáneamente las unidades de una cantidad relativamente crecida, ¿cómo podríamos imaginarnos el espacio infinito, esto es, tener una imagen de él? La denominación «espacio imaginario», que con frecuencia se usa como sinónimo del espacio absoluto es en este sentido, y en tanto que sinónimo, completamente desafortunada. La infinidad del espacio absoluto no es imaginable ni siquiera de un modo sucesivo. Por muchas ampliaciones que se hagan de una extensión finita, la inmensidad espacial las trascenderá siempre. Y la imaginación

hará muy pocas ampliaciones, porque se pierde pronto, mucho más pronto de lo que se suele creer.

Tan cierto como esto es que la idea de «ampliación de una cantidad dada» se nos presenta siempre como intelectualmente posible, por muy grande que sea esa cantidad. Ocurre en esto justamente lo mismo que en el caso de la infinita divisibilidad del ser corpóreo. De la misma manera que la extensión, por pequeña que sea, puede siempre disminuirse, así también, por grande que pueda ser una extensión, siempre cabe *pensar* otra mayor que ella (aunque no la haya en realidad). De esta manera, las extensiones que van resultando de las ampliaciones sucesivas nunca son infinitas. Lo que aquí es infinito es la posibilidad misma de ampliar *con el pensamiento* una extensión finita, cuyo tamaño escapa ya tal vez a la imaginación. Pero tal infinito nunca es una extensión actualmente dada, sino la infinitud potencial del pensamiento para pensar en algo mayor que cualquier extensión. No se trata, por tanto, del espacio, sino del pensamiento, y no de una infinitud actual, sino potencial y sucesiva, cuyas partes no pueden sumarse.

El espacio infinito, por tanto, no es visto, ni abstraído, ni imaginado, ni alcanzado jamás por el pensamiento, por muchas «ampliaciones» que este haga. Cuando se quiere probar que el espacio es infinito lo que se hace no es otra cosa sino la mostración de que siempre es posible pensar una amplitud mayor que cualquier otra dada. Pero lo que esto prueba es la potencial infinitud del pensamiento, no la actual existencia de un espacio infinito, ya que, si esta fuese alcanzada por la demostración, se habría llegado a una amplitud tal, que no podría pensarse otra mayor que ella. La conclusión, en suma, sería contradictoria con su mismo principio. La idea de una amplitud absolutamente máxima carece de valor, porque siempre se puede pensar en una cantidad superior a otra dada, por muy grande que sea la que se ponga, y si esto es, por cierto, lo que quiere decirse con la fórmula «el espacio es infinito», hay que reconocer que la expresión es muy poco feliz: se asemeja lo menos posible a aquello mismo que trata de expresar.

Para Kant[128], ese espacio no es objeto de conocimiento sensorial (nadie ve una extensión infinita), ni de concepto intelectual (porque todo concepto es común a varias sensaciones, y no hay más que un espacio). Por consiguiente, no siendo nada conocido (ni tampoco el cognoscente), debe ser algo «mediante lo cual este conozca, un *a priori* del conocimiento, y como quiera que sólo interviene en las sensaciones exteriores, es, en definitiva, una forma pura de la sensibilidad externa. La irrealidad del espacio absoluto queda así establecida, pero también la incapacidad del conocimiento para captar realmente cosas exteriores, ya que jamás se las vería en sí mismas, sino a través de un *a priori* sensorial que velaría su verdadero aspecto.

Para salvar este inconveniente sin incurrir en la afirmación de la existencia del espacio infinito[129], la única solución posible es considerar a este como un ente de razón. El ente de razón únicamente existe ante el entendimiento que lo piensa, mas no es un *a priori* del conocimiento, sino un objeto de él; no constituye algo a cuyo través las cosas se conozcan, sino una entidad fingida, cuyo único ser es ser objeto de pensamiento. El espacio infinito sería pensado así de un modo negativo, como el término inalcanzable por la indefinida ampliación de las extensiones reales. Y en efecto, un término en el que

nunca es posible terminar no es otra cosa que un ente de razón, ya que no existiendo realmente (pues nunca en él se termina), el entendimiento lo concibe comparativamente con los términos reales, precisamente para negarlo. No por ello, no obstante, puede decirse que el espacio infinito potencial se halle desprovisto de todo fundamento. Tiene, por el contrario, un fundamento doble: la finitud de las extensiones reales y la potencial infinitud del entendimiento para ampliar sucesivamente estas extensiones.

* * *

No existe, pues, ese inmenso recipiente de la totalidad de los cuerpos que sería el espacio infinito. La idea de un «dónde» universal de las cosas corpóreas es contradictoria, porque el lugar supone la cantidad, no sólo en lo que está localizado, sino también en el ser localizante, que es, de este modo, un cuerpo, al que también compete estar en un lugar, etc. Hallarse en un lugar es consecuencia, y no causa, de la circunscripción de lo localizado por la superficie de un cuerpo locativo. Y por tanto, si este cuerpo falta, no ocurre más sino que también falta la localización de lo anterior. Exigir un lugar para cada cuerpo es invertir el orden de las cosas, a la vez que iniciar un proceso infinito, contradictoriamente terminado por un espacio que no tiene fin.

Pero son realidades, en cambio, los espacios finitos o distancias concretas que hay entre cada dos cuerpos. Tales distancias son relaciones que sin duda se dan entre los cuerpos reales que constituyen sus términos. Y la idea general de un espacio finito, predicable de toda distancia, no se confunde, pese a su universalidad, con la del espacio infinito. Pensar «espacio finito» no es concebir determinadamente ninguna dimensión; mas tampoco es pensar una dimensión infinita, sino determinada de una forma o de otra. De esta manera, mientras que el espacio infinito sólo permite la predicación tautológica, la idea universal de «espacio finito» puede ser predicada de todo intervalo y distancia real.

ARISTÓTELES: *Categ.,* VI, 4 y 5; *Phys.,* I, 2; SANTO TOMÁS: *In Boët. de Trin., Sum. Theol.,* I, q. 50, a. 2; F. SUÁREZ: *Disp. met.,* disp. 40, sect. 4, n. 6 y 9; JUAN DE SANTO TOMÁS: *Nat. Philos.,* I, q. XVI, a. 1-5; q. XX, a. 1-2; R. DESCARTES: *Principia Philosophiae,* II, c. IX y c. XXI; G. W. LEIBNIZ: *Philos. Schrift.* (ed. Gerhardt), II, pág. 144; I. KANT: *Crítica de la razón pura,* «Estética trascend.», sección l.ª (del espacio, pars. 2 y 3); *Met. Anfangsgr. der Nat.,* II, 2; H. BERGSON: *Essai sur les données immédiates de la conscience.*

J. BALMES: *Filosofía fundamental;* O. BECKER: *Mathematische Existenz;* E. VAN BIEMA: *L’espace et le temps chez Leibniz et Kant;* L. DE BROGLIE: *Continu et discontinu en Physique moderne;* A. FRAENKEL: *Einleitung in die Mengenlehre;* A. MAIER: *An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft;* D. NYS: *La notion d’espace;* R. POIRIER: *Essai sur quelques caractères des notions d’espace et de*

temps; H. WEYL: *Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft.*

[116] Cf. Santo Tomás: *Summ. Theol.*, I, q. 14, a. 12, ad 1.
[117] *Principia Philosophiae*, 1 p., c. LXIII.
[118] *Philosophische Schriften* (e. Gerhardt), B. II, pág. 435.
[119] *Le fondément de l'induction*, pág. 128.
[120] La posición sustentada por Juan de Santo Tomás, y que comparte y esquematiza J. Gredt *(Elementa philosophiae aristotelico-thomisthicae,* edit. cit., I, págs. 263-65), no es propiamente la de que las partes sean entes en acto, sino que se dan en acto, como tales partes, en el continuo; lo que no es tan incompatible, como Hoenen piensa, con la tesis de que las partes son entes en potencia próxima al acto (al menos, si se aclara que estos entes no habrían de ser completos y totales).
[121] Pertenecientes a la escolástica española del Siglo de Oro; no se les tome, pues, por neoescolásticos.
[122] *Philosophische Schriften*, III, pág. 622.
[123] Phys., VI, 2, 232 b 24. No supera a esta fórmula la del matemático Fraenkel: «La propiedad fundamental del continuo es la de tener partes cuya división puede ser infinitamente reiterada.» *Einleitung in die Mengenlehre*, 3.ª ed., pág. 39.
[124] Cf. Santo Tomás: *In Met.*, XI, lect. 12.
[125] *Phys.*, IV, 4, 212 a 20.
[126] Cf. Santo Tomás: *In Boët. de Trin.*, q. 4, a. 3.
[127] *Phys.*, IV, 4, 211 b 7.
[128] *Crítica de la razón pura*, «Estética trascendental», sec. 1.ª, pars. 2 y 3.
[129] Ya Leibniz había negado la existencia real del espacio, considerándolo como el orden, puramente ideal, de los cuerpos coexistentes; algo tan fenoménico como lo son estos mismos cuerpos dentro del sistema leibniziano. Esta teoría anuncia la de Kant, prefigurando el espacio como la forma en que el sujeto cognoscente se representa y ordena los fenómenos corpóreos.

CAPÍTULO X
La cualidad

1. *La mutabilidad cualitativa del cuerpo natural*

Nuestra experiencia del mundo físico registra, además del movimiento topográfico, cambios de índole cualitativa en los seres corpóreos. Estos cambios suponen la respectiva «mutabilidad», la que, a su vez, exige la existencia en aquellos de algo según lo cual se determine tal posibilidad de mutación.

Mientras la cantidad hace posible que los cuerpos ocupen un lugar, y es, por tanto, la condición del cambio topográfico, la cualidad es lo que permite que el cuerpo natural sea realmente apto para otro tipo de mutación que todavía es de naturaleza accidental, pero distinta de la simple traslación. De aquí que la filosofía de la naturaleza deba tomar en cuenta, además de la cantidad, la cualidad, no limitándose así a la movilidad meramente topográfica, sino dilatándose también hasta la posibilidad de más íntimas mutaciones de los cuerpos.

Ya el cambio topográfico —si no se entiende el *ubi* como algo puramente extrínseco— plantea de algún modo el problema de la mutabilidad real del ser corpóreo. Si ocupar un lugar no es una pura denominación extrínseca, sino algo efectivo, aunque relativo, en lo localizado, el cambio de lugar es una mutación real en el ser móvil y, por ende, su posibilidad está afectada por el mismo problema que conviene a la transformación cualitativa en cuanto cambio real. Pero este problema se hace más patente en el segundo caso, porque la cualidad no sólo es, como el *ubi* un accidente real, sino también, y a diferencia de él, un accidente absoluto. Mientras que el *ubi,* para constituirse en un cuerpo, requiere otro que haga de continente, la cualidad sensible se halla en cada cuerpo de una manera totalmente intrínseca, sin referencia u orden a algo distinto de él. En consecuencia, la mutación cualitativa es de efectos más íntimos al cuerpo natural que el simple movimiento topográfico. La transformación que constituye es, por así decirlo, más profunda, repercute más hondo en la entidad del móvil. Y por lo mismo, plantea en una forma más aguda la cuestión general del movimiento físico, es decir, el problema de cómo sea posible que los cuerpos cambien. Este problema, que ya pudo haber sido abordado en el anterior capítulo, será objeto de examen en el presente, donde el estudio de la mutación cualitativa permite plantearlo de una manera más rigurosa y amplia.

La negación de la mutabilidad intrínseca del cuerpo es justamente la causa de que, aun admitiendo el cambio topográfico, niegue el «mecanicismo» la posibilidad de toda mutación cualitativa. La concepción mecanicista del ser físico afirma —entre otras cosas, que no son del caso— la intrínseca inmutabilidad del ser corpóreo. No tiene inconveniente en admitir el cambio de lugar porque lo juzga como una mutación

puramente extrínseca, pero rechaza la posibilidad del cambio cualitativo, por entenderlo como una verdadera mutación.

Es claro que al restringir de este modo la mutabilidad del ser corpóreo, la tesis mecanicista se opone abiertamente a la experiencia. Nuestro conocimiento del ser físico pone de manifiesto cambios cualitativos, mutaciones distintas a la simple traslación. No sólo vemos que los cuerpos se desplazan; percibimos también que modifican sus propiedades sensibles, incrementando o disminuyendo su intensidad, y aun cambiándolas por otras muy opuestas; y así acontece que no sólo advertimos, por ejemplo, mutaciones del grado del color que un cuerpo tiene —lo que era azul intenso se hace de un azul pálido—, sino también de un color a otro distinto —lo que era rojo se torna azul—. Al oponerse de este modo a la experiencia, el mecanicismo se ve forzado a interpretar el cambio cualitativo como un simple «fenómeno» del movimiento local, como una apariencia reductible a este, y que no debe, pues, ser tomada como algo entitativo.

Tamaña descalificación de la experiencia únicamente puede justificarse si la razón se ve obligada a ello, como en efecto creen los mecanicistas. La afirmación de la inmutabilidad intrínseca del cuerpo tiene sus más lejanos y profundos motivos en la concepción del ente por Parménides. No ha sido el desarrollo de las ciencias lo que ha llevado a negar que los cuerpos sean susceptibles de verdadera e intrínseca mutación. Por el contrario, hay en esto una clara influencia de la filosofía sobre el saber científico particular: primero, de la filosofía presocrática, que, a partir de las tesis parmenídicas, admite solamente cambios de índole cualitativa; más tarde, de la filosofía cartesiana, que, por otras razones, llega a una conclusión idéntica[130].

a) *El mecanicismo antiguo*

Ante todo, la tesis parmenídica no se limita, en rigor, a la negación de la mutabilidad intrínseca del cuerpo. Para esta doctrina es imposible toda especie de cambio, incluso el movimiento topográfico. El cambio —cualquier cambio— supondría la aparición de un nuevo ente, y este sólo podría venir o del ente o del no ente. Pero del ente no se puede decir que sea lo que se ha transformado en ente, puesto que ya existía antes del cambio, y del no-ente nada puede devenir, ya que no existe. Toda mutación será, por tanto, una simple ilusión de los sentidos, sólo un puro fenómeno[131].

De aquí al mecanicismo hay todavía una gran distancia, que no se puede salvar si se mantiene de una manera estricta la tesis parmenídica. Pero esta no solamente descalifica a la experiencia, sino que no da razón alguna de ella. El problema que entonces se plantea es precisamente el de poder dar cuenta del conocimiento sensorial o, lo que es lo mismo, el de hacer comprensibles de algún modo las apariencias de mutación que los sentidos manifiestan, o bien abandonar la teoría inmovilista en beneficio del conocimiento empírico.

Un poco de cada cosa es lo que hace, por cierto, el mecanicismo, que de este modo se presenta tarado con un vicio de origen. Intelectualmente seducidos por el inmovilismo parmenídico, Leucipo y Demócrito[132] (los representantes más conspicuos del viejo mecanicismo) quieren a toda costa explicar los fenómenos, y para ello fuerzan una doble corrección a los extremos en choque. De acuerdo con Parménides en admitir la

inmutabilidad del ente y su esencial unidad, hacen, sin embargo, una excepción en beneficio del movimiento local y de la pluralidad meramente cuantitativa. Conformes, de este modo, con el conocimiento sensorial en lo que toca al cambio topográfico y a la diversidad cuantitativa, se separan de aquel en lo que atañe a la mutación y a la diversidad de cualidades. Y de esta suerte, fragmentando el ente que concebía Parménides y dotando a sus piezas de movimiento local, tratan de reducir las diferencias cualitativamente aparentes de las «cosas» a distintas maneras de estar combinados entre sí los mismos elementos. Los fragmentos, esencialmente idénticos, del ente formulado por Parménides intervienen así en todos los seres, y la apariencia de la diversidad y la mutación cualitativas quedan explicadas (!) por la diversidad cuantitativa y el simple movimiento de lugar.

Este ingenioso procedimiento para salvar la distancia entre la teoría de Parménides y el mundo de los sentidos no llega más allá de ser un expediente de compromiso entre ambos, que igualmente lesiona los respectivos derechos. Por una parte, el ente que concebía Parménides es *absolutamente* inmutable e indivisible; por otra, la validez del conocimiento sensorial no puede mantenerse si las diferencias y variaciones cualitativas que él nos muestra son reducidas a diferencias y variaciones meramente mecánicas (cuantitativas). Bajo una apariencia de solución, el mecanicismo no hace otra cosa que urgir la profunda antinomia que hay entre la idea parmenídica del ente y los datos concretos de la experiencia humana.

Para salvar la fundamental unidad de las exigencias intelectuales y los hechos sensibles, Aristóteles, superando el esquema parmenídico, hace entrar en juego la idea de *ente en potencia* (δυνάμει ὄν) como algo irreductible al ente y al no ente. «Poder ser», en efecto, no es propiamente ser, ni tampoco no ser en absoluto. Pero el ente no excluye el «poder ser». Por de pronto, hay un sentido del poder-ser, que el ente necesariamente cumple. Lo que es puede ser aquello mismo que es; si no pudiera serlo, no lo estaría siendo. Mas no es este el sentido del poder-ser aristotélico como distinto del ente y del no-ente. Un ejemplo permitirá aclarar la situación.

La semilla puede ser semilla, el árbol puede ser árbol; pero la semilla puede ser árbol. Este poder-ser-árbol la semilla ya no es, por su parte, tautológico. Su diferencia con el poder-ser-árbol que corresponde al árbol no es, sin embargo, la que hay entre el puro no-ente y el absoluto ente. Entre estos dos extremos no hay nada de común. En cambio, entre el poder-ser-árbol que corresponde al árbol existente y el que pertenece a la semilla precisa señalar una fundamental coincidencia: los dos tienen sujeto, cosa que es imposible en el no-ente. La «posibilidad arbórea» de la semilla no es un puro no-ser, porque se apoya, está sustentada en el ser mismo de la semilla; es, en una palabra, algo *de* ella.

De la misma manera, el no-ser-árbol que atañe a la semilla tampoco es un no-ser-en-absoluto. Para el segundo es indispensable la falta de sujeto; para el primero, en cambio, hay un sujeto real. De un modo general, habrá que decir, pues, que el «poder ser» no se identifica ni con el ser ni con el no-ser, y en consecuencia, que el «ente en potencia» no se deja reducir ni al ente ni al no-ente parmenídicos. De lo cual se desprende que el

dilema en que el inmovilismo se basaba tiene como supuesto una disyunción incompleta. Parménides entendía que del ente no se puede decir que venga el ente, porque no tiene en cuenta el «poder ser», que no es incompatible con el ente, sino que tiene a este por sujeto.

Si *lo* que es no solamente es sujeto de su ser actual, sino también de un poder-ser en él fundamentado, el movimiento o cambio no tendrá por principio el no-ente, sino el ente que hace de sujeto de ese poder-ser. Y si Parménides no creía que el ente pudiera ser principio de movimiento es porque lo entendía sólo como sujeto de su ser actual, sin referencia alguna a un ser-posible.

Ahora bien: para justificar en general el aislamiento del ente en una pura actualidad sería precisa la demostración de que el oficio de sujeto de la actualidad es incompatible con el de sujeto de la potencialidad; demostración que sería viable si el acto y la potencia del sujeto se refiriesen a idéntica modalidad entitativa (una y la misma cosa no puede estar, a la vez, en acto y en potencia respecto de lo mismo: la semilla no puede estar a la vez en acto y en potencia de su ser-semilla), mas no en el caso de que se entienda al sujeto estando en acto respecto a una modalidad entitativa y en potencia con relación a otra (la semilla es en acto semilla y en potencia árbol).

La mutabilidad intrínseca es, por ende, posible si aquel ente a que afecta no es ya en acto cuanto puede ser. El cuerpo físico puede cambiar de un modo cualitativo, en la medida en que teniendo en acto alguna cualidad, se halla en potencia con relación a otra, lo que sin duda es viable, y aun necesario, porque las cualidades se oponen entre sí de tal manera, que el cuerpo físico nunca tiene en acto todas aquellas que le son posibles (de la misma manera que nunca se halla en acto en todos los lugares que podría ocupar).

b) *El mecanicismo moderno*

Este otro mecanicismo tiene su inicio en Descartes y procede de un doble motivo, relativo el primero a la entidad según la cual se cambia, y concerniente el otro a la cognoscibilidad de las cualidades. Por virtud del primero, lo que se llega a negar es, en general, todo movimiento —a excepción del meramente topográfico—, de suerte que no sólo serían imposibles los cambios cualitativos —cuya naturaleza es accidental, como la cualidad misma—, sino también los cambios sustanciales (no habría transformación de un cuerpo en otro). Por su segundo motivo, el mecanicismo cartesiano viene a hacer especialmente imposible la mutabilidad cualitativa de los cuerpos al afirmar que las cualidades sensibles son irreales, por no ser objeto de un conocimiento claro y distinto. Este último motivo es ya tópico de la filosofía mecanicista y deriva, a su vez, de la pretensión de que todo objeto de conocimiento tenga la misma cognoscibilidad que corresponde a los objetos de la matemática. Pero antes de examinarlo conviene reparar en aquel otro motivo, de índole general, y que se relaciona de una manera directa con las dificultades del mecanicismo antiguo.

La explicación aristotélica del cambio había consistido en entender que el término de este no se deriva ni del no-ente, ni tampoco de un ente que ya fuera cuanto pudiese ser, sino, por el contrario, de algo positivo, provisto de una cierta actualidad, pero también sujeto de un poder-ser o potencialidad. Lo que antes del movimiento hacía posible el

término era, pues, un *sujeto* capaz de revestir diversas «formas». De la que tiene en acto antes de cambiar, este sujeto pasa, con el cambio, a tener otra en acto. Pero no es la forma lo que cambia, sino el sujeto de ella. La forma misma no puede cambiar —en un sentido estricto y riguroso—, por no poder tener otra forma distinta de sí propia; en tanto que el sujeto, como no es la forma que posee, puede sustentar otra distinta, con la única condición de abandonar aquella. (Tal condición sólo es precisa para el cambio que supone dos formas mutuamente incompatibles; fuera de él, es posible también que uno y el mismo sujeto tenga a la vez dos o más formas que recíprocamente se toleren —una y la misma cosa es, a la vez, salada y blanca—).

Una superficial atención a ciertos modos lingüísticos puede inducir a error en este punto. Al decir que un sujeto ha cambiado «de» forma, o al emplear el término «transformación», cabe pensar que sean las formas mismas lo que cambia, como entes completos y mutables. Mas el cambio de forma o la transformación es algo «de» un sujeto, en el sentido de ser este el móvil que pierde y toma formas. De la misma manera que el cambio de lugar no consiste en que el propio lugar se ponga en movimiento, así el cambio de forma o transformación tampoco estriba en que la misma forma sea lo que cambie. Y de análogo modo a lo que ocurre en el movimiento topográfico, la mutación de forma sólo es cambio «de» esta *terminative,* no *subiective.* La forma constituye un doble término (inicial y final) tenido por el sujeto en movimiento, y por cierto de un modo respectivo: antes y después de su moción, nunca durante ella, como en el caso de la locomoción, en la que el ente móvil, precisamente por hallarse *in via,* no «está» en ningún lugar al des-plazarse, sino que «se traslada» de uno a otro.

Entendiendo las formas terminativas del movimiento como si fuesen entes completos, Descartes[133] rechaza la posibilidad de la mutación intrínseca del ser corpóreo. Y con toda razón: porque si el dinamismo de los cuerpos no tuviese a estos por sujeto, sino a unas formas cuya mutación, suficientemente analizada, es, a su vez, impensable, ¿cómo puede decirse que los cuerpos cambian?

Pero no es este el modo en que la explicación aristotélica supone formas en los seres cambiantes. La conclusión a que Descartes llega es legítima —y la única posible—, si las formas se entienden como las entiende Descartes; mas no es así como las concebía Aristóteles, para quien las formas no eran entes completos cuya transformación repercutiese —no se sabría cómo— en lo que las posee, sino entes incompletos, o mejor dicho, «principios entitativos», determinaciones del respectivo sujeto, al cual únicamente se concede la posibilidad de mutación. Y se explica también que, habiéndolas creído entidades plenarias, rechazase Descartes las formas aristotélicas no sólo como elementos de la mutación, sino también como factores reales de la entidad corpórea (¿cómo un ente completo podría formar con otro una sola entidad?).

Pero el mecanicismo cartesiano rechaza también la posibilidad del cambio cualitativo por un segundo tipo de argumentos, que se refiere a las cualidades de una manera estricta (no sólo en cuanto formas). Partiendo del principio de que sólo es real lo susceptible de idea clara y distinta, Descartes mantiene la inexistencia de las cualidades sensibles, por ser estas confusas. A diferencia de los objetos de la matemática, que pueden ser

definidos y acerca de los cuales se saben juicios ciertos *a priori,* las cualidades sensibles (color, olor, sonido, etc.) no pueden definirse ni cabe acerca de ellas otro tipo de juicios que el que se fundamenta en la experiencia. Mientras que, por ejemplo, se define el triángulo y se establecen *a priori* sus propiedades, no es posible, en cambio, definir un color ni hacer una deducción a partir de su esencia. En todo lo cual Descartes se apoya para eliminar de su teoría del cuerpo todo lo que no tenga la misma plena inteligibilidad de los objetos de la matemática.

Ya por el hecho de identificar el cuerpo con la extensión (véase el capítulo anterior) no podía afirmar otras propiedades corpóreas que las que admite como tal la extensión misma, y su «física» no podía ser otra cosa que simple «geometría». Por lo que toca, sin embargo, a la anterior argumentación, importa señalar ciertos defectos que invalidan también esta otra instancia del mecanicismo.

Y el primero que debe señalarse es que la misma extensión, a cuyas propiedades la teoría cartesiana limita las de los cuerpos, tampoco es definible. De ella cabe una cierta descripción, mas no una definición estricta y rigurosa; a pesar de lo cual existe de ella un verdadero conocimiento, del que se benefician tanto el filósofo como el geómetra. Mas si así se procede respecto a la extensión, no hay por qué hacer lo contrario con las cualidades sensibles. En segundo lugar, aunque las propiedades y accidentes de la extensión matemática sean más inteligibles que las cualidades en cuestión, no hay razón alguna para exigir a todos los objetos el mismo modo de ser inteligibles que corresponde a los de la matemática, ni es preciso siquiera, para que algo exista, que su modo de ser sea absolutamente comprensible por el hombre (a menos que se erija al entendimiento humano en medida absoluta de la realidad). Por otra parte, las cualidades sensibles son lo suficientemente aprehensibles por el entendimiento para que de ellas pueda decirse que hay un conocimiento verdadero.

No confundimos esas cualidades con las propiedades de la mera extensión: distinguimos también, dentro del género que ellas constituyen, géneros subalternos, tales como color, sonido, etc., y aun en estos mismos diferenciamos especies (los diversos colores, sonidos, olores, etc.), que a su vez tienen distintos grados de intensidad. Tal articulación en géneros y especies es ya un conocimiento lógicamente organizado, que sería imposible si estas cualidades carecieran de toda significación intelectual[134].

2. *La «alteración»*

Si no hay verdadera razón para excluir la posibilidad de la mutación según cualidades sensibles y, por otra parte, la experiencia nos muestra que de hecho se dan, la filosofía de la naturaleza debe hacerse cargo de ella y tratar de explicarla. Tal es, por cierto, el objeto de la teoría de la «alteración».

Por «alteración» se entiende un cambio de cualidades sensibles *en un mismo cuerpo.* Aunque distinto del movimiento local, aseméjase a este en ser una mutación accidental. Su sujeto se hace no *aliud,* sino *alter;* esencialmente el mismo, tórnase accidentalmente distinto[135]. Pero la alteración difiere del movimiento local por ser el accidente según el

cual se hace no relativo, sino absoluto. De esta manera, trátase de un movimiento de sentido intermedio entre la simple locomoción y el cambio sustancial.

No toda aparición, en un sujeto, de una cantidad nueva, es una alteración. Es preciso, ante todo, que el sujeto sea un cuerpo. Las cualidades sensibles, terminativas de la alteración, tienen un substrato mecánico, que estriba en el movimiento local, el que, a su vez, supone la cantidad y, en consecuencia, la entidad corpórea. Pero además de ello, la alteración requiere que el surgimiento de la cualidad sensible se verifique en el cuerpo de un modo sucesivo. Un cambio de figura no es propiamente y en sentido estricto una alteración, porque se realiza de una forma instantánea (lo que es triángulo no puede poco a poco dejar de serlo), dada la falta de continuidad entre unas figuras y otras. Tampoco es alteración la instantánea mutación por la que un cuerpo, que no recibe luz alguna, pasa de pronto a estar iluminado (caso muy diferente al de un cuerpo que estando oscurecido, en cuanto receptivo de una luz muy escasa o sumamente débil, pasa a ser luego objeto de una «mayor» iluminación).

La alteración se define como *el movimiento a una cualidad sensible media o contraria.* Entre la cualidad que poseía el sujeto antes de alterarse y la que después llega a tener ha de existir una «distancia» cualitativamente transitable, una oposición que al propio tiempo admita la «continuidad». Cuando la oposición es la mayor posible, la alteración es un movimiento hacia una cualidad contraria; en los demás casos, sólo hacia una cualidad media, es decir, interpuesta entre esa y aquella.

En la medida en que las cualidades sensibles tienen por substrato al movimiento local, la alteración —que las exige de una manera terminativa— se asemeja a este cambio en el modo continuo, gradual, de verificarse. El cambio de figura, la iluminación de un cuerpo previamente en tiniebla total, no pueden concebirse como movimiento en el sentido estricto de la palabra. Son «generaciones» de un accidente, modos de aparecer una cualidad que, aun cuando se realizan en un cuerpo que poseía otras cualidades, no se «derivan» de esta. Hablando propiamente, la luz no surge de la tiniebla, ni el cuadrado del triángulo. La alteración es, por el contrario, el surgimiento en un cuerpo de una cualidad que positivamente implica otra, la que el cuerpo tenía antes de cambiar y respecto a la cual decimos que ha cambiado. Hay, de este modo, en la unidad del proceso alterativo, una cierta dualidad, por la que el hacerse de su término último es, al propio tiempo, un deshacerse de su primer término: una cualidad se va adquiriendo al paso que otra se pierde. La alteración es en este sentido una mutación doble y, sin embargo, un movimiento único.

La unidad esencial de la alteración supone la que tiene su sujeto. La doble mutación que en ella hay no se da en dos sujetos distintos, sino en uno y el mismo. No es uno el cuerpo que pierde una cualidad sensible y otro el que adquiere otra; de la misma manera que en la unidad de un cambio topográfico no es uno el móvil que se retrae del punto de partida y otro el que se aproxima al de llegada. Y como ocurre en el movimiento topográfico, la doble mutación es un proceso unitario para el sujeto, porque ninguna de ellas se realiza independientemente de la otra, sino en virtud de su conexión mutua.

Aun cuando el sujeto fuese el mismo, no existiría un solo movimiento si primero

perdiera su inicial cualidad y sólo después de esto se proveyese de otra, siendo las respectivas mutaciones dos episodios totalmente aislados. Análogamente, la traslación es una unidad por cuanto el móvil no se separa del lugar inicial sin acercarse al que constituye la meta. De donde se desprende, para nuestro caso, que para que dos mutaciones sean un solo movimiento, la unidad del sujeto es necesaria, pero no suficiente. Sobre su unidad «fundamental», que estriba en poseer un mismo sujeto o fundamento óntico, aquellas mutaciones deben tener una unidad «efectiva», la cual consiste en que, no obstante ser formalmente distintas, se efectúan o realizan simultáneamente.

Tal simultaneidad es compatible con la índole sucesiva del movimiento. La alteración no consiste en que un mismo cuerpo sea el sujeto de dos mutaciones simultáneas, verificadas en un solo instante. El deshacerse de una cualidad va acompañado del hacerse de otra, en el sentido de un «sincronismo», no en el de un «acronismo». Y, sin embargo, ambas mutaciones no son «realmente» dos procesos distintos. De la misma manera que el cuerpo en traslación con un solo movimiento se separa de un sitio y se aproxima a otro, así el cuerpo alterado en un único cambio pierde una cualidad y adquiere otra. De donde se infiere que las dos mutaciones de que hablamos no son otra cosa sino recíprocas formalidades de una misma entidad sucesiva: la alteración en que se halla el cuerpo. Esta alteración es, relativamente a la cualidad inicial, un cierto deshacerse, y un hacerse, en cambio, para la cualidad final.

El carácter recíproco y complementario de sus formalidades es la causa de que la alteración únicamente se dé entre cualidades de una cierta especie: las que se oponen entre sí de tal manera, que el hacerse de una sea un deshacerse de la otra. A esta modalidad de cualidades así relacionadas se aplica exclusivamente la denominación *qualitas patibilis*[136], en el sentido de ser aquello según lo cual el cuerpo sufre o experimenta la alteración. (La figura, por tanto, no es *qualitas patibilis,* ni, en general, lo es ninguna de las cualidades que se adquieren o pierden de un modo discontinuo). Conviene, sin embargo, precisar que la alteración no tiene por sujeto ninguna cualidad, sino el cuerpo en el que esta se halla. Sólo así se comprende que siendo la cualidad una forma indivisible, pueda constituir el término de un proceso continuo, sucesivo. Y precisa aclarar que mientras el cuerpo está alterándose no tiene propiamente ninguna de las cualidades según las que, en efecto, se realiza su cambio —ni la inicial, ni la final tampoco—, sino que «pasa por» las intermedias, tal como ocurre cuando un cuerpo se desplaza, pues al ir trasladándose ya no ocupa el lugar de que partió ni se halla todavía en el que ha de hacer de término final, mas va pasando por los intermedios, sin que realmente llegue a «ocupar» ninguno de ellos.

3. *El movimiento en general*

Examinadas las condiciones fundamentales tanto del movimiento topográfico cuanto de la llamada alteración, importa dilucidar de una manera genérica qué sea el movimiento esencialmente considerado y en su acepción más universal. Con ocasión de la crítica del

mecanicismo se aludió ya a la explicación aristotélica del movimiento, fundamentada en la idea del «poder ser» como factor irreductible al ente y al no-ente parmenídicos. Pero ahora se trata de profundizar en la esencia del movimiento y de alcanzar una definición de ella, filosóficamente elaborada.

Frente al inmovilismo parmenídico, la fundamentación del movimiento había estribado en considerar al ente como sujeto, a la vez, de actualidad y potencialidad. El «poder ser» se entiende, de este modo, como algo apoyado en un sujeto de cuya realidad se beneficia. Mientras no cambia, el sujeto se encuentra «en potencia», no de un modo absoluto y total, sino con relación a lo que puede ser; respecto a lo que ya es, se encuentra «en acto». Pero, entre ser en acto lo que es ya y ser después en acto lo que podrá ser hállase en un ser intermediario, que es el del movimiento. Cuando el sujeto cambia, todavía no es lo que podrá ser; sigue, pues, en potencia, pero no está lo mismo que antes de cambiar. Con anterioridad al movimiento hallábase en potencia, tanto respecto a él cuanto a su término. El movimiento es, pues, cierto acto para el sujeto móvil.

La misma conclusión puede obtenerse si se examina la situación del sujeto que ya ha obtenido el término del movimiento. Hállase en acto entonces respecto de este término, mas no en potencia del movimiento que le ha llevado a él. Por el contrario, mientras se está moviendo el móvil actualiza su potencia respecto al hecho mismo de cambiar. El movimiento es, por tanto, un acto distinto de los que el móvil tiene antes y después de estar cambiando. Tal acto, sin embargo, no es perfecto. Mientras el móvil cambia, su potencia de hallarse en movimiento sigue existiendo en una cierta forma. No es tampoco la misma que tenía con anterioridad al movimiento, pues en tal situación no estaba actualizada en modo alguno. Mas no puede decirse que, al cambiar, el móvil la actualice por completo, ya que ello equivaldría al mismo cese de la transición.

La potencia del móvil para su movimiento sólo se satura plenamente cuando se alcanza el término del cambio, esto es, cuando se hace actual la nueva forma. Mientras esto no ocurre, lo que se mueve sigue estando en potencia de moverse. Y en este sentido es preciso decir que el movimiento es un acto imperfecto (en tanto que acto).

No son, sin embargo, idénticas la forma en que es imperfecto el movimiento y la manera en que se dice tal un acto estático (por relación a otros superiores). Una y la misma cualidad, por ejemplo, puede ser más o menos intensamente poseída, según que la potencialidad de su sujeto esté actualizada de una manera más o menos perfecta. Pero la posesión más deficiente de una determinada cualidad, aunque no excluya la posibilidad de un incremento de esta, no la incluye tampoco de un modo necesario. Lo que es de un azul pálido no es necesariamente lo que todavía no es de un azul intenso. Por el contrario, si algo cambia de uno a otro matiz, su movimiento al último sólo es concebible si aún no lo ha alcanzado. Ser de un azul pálido es, por tanto, un cierto acto imperfecto en un sentido muy diferente de aquel según el cual es imperfecto el acto por el que un sujeto pasa a intensificar su azul. En el caso primero, la imperfección es sólo relativa, y aquello a lo que afecta está «en potencia» de acrecentamiento. En el segundo caso, la imperfección conviene al acto mismo de cambiar y el sujeto de este se halla «en acto» de

intensificación cualitativa.

El movimiento es así un acto que se tiene en la misma medida en que respecto de él se está en potencia. Lo cual sería una perfecta contradicción, si el movimiento no poseyera una estructura y división de partes. Lo que se mueve se halla en acto y potencia de moverse, porque ya se ha movido parcialmente y porque parcialmente ha de moverse aún. Respecto de una y la misma parte de su transición, el móvil no se encuentra a la vez en acto y en potencia. No es, pues, el movimiento la «realización» de una contradicción, es decir, una forma dinámica de resolverse y actualizarse un imposible estático. El movimiento es un acto imperfecto, pero no un acto contradictorio.

Lo que se está moviendo se halla en potencia sólo con relación a aquella parte de su movimiento que no se ha efectuado todavía. Ello no obstante, tampoco debe concebirse el cambio como una suma de actos parciales, independientes los unos de los otros. No hay solución de continuidad entre la parte ya actualizada y la que todavía está en potencia. La parte ya actual del movimiento es un acto imperfecto, precisamente por no haberse agotado con ella la potencia que el móvil poseía con anterioridad a su moción y en relación a esta. Lo que equivale a decir que el movimiento, cuando se realiza, siempre es acto parcial; sólo es acto total cuando ya se ha acabado.

Inversamente, la potencia del móvil para su movimiento sólo es total mientras no se da el cambio. Habida cuenta de ello y de lo que se ha dicho anteriormente, se hace comprensible la definición aristotélica del movimiento: *acto de un ente en potencia en cuanto está en potencia*[137]. El movimiento es acto por ser algo real en un sujeto que con él logra una determinación. Este sujeto es un ente que se encuentra en potencia, de tal manera, que ello es imprescindible para la actualidad del movimiento. Hay otros actos que «coexisten» en su sujeto con una potencia. El acto que el móvil poseía con anterioridad al movimiento era simultáneo a la potencia misma de moverse en que aquel se encontraba. Mas ese acto no era tenido en tanto que el sujeto se hallaba en tal potencia, sino más bien al revés: si se hallaba en potencia de moverse, era porque aún continuaba en la posesión de aquel acto. Por el contrario, el movimiento tiene actualidad en la medida en que su sujeto sigue estando en potencia, tanto respecto a un término final cuanto con relación al movimiento mismo (su parte aún no cumplida). De ahí que no sea suficiente la consideración del movimiento como acto de un ente en potencia, sino que se requiera el añadido «en cuanto está en potencia», pues de este modo el sujeto que cambia se nos aparece estando en movimiento precisamente *por* no haber saturado su poder cinético. (Naturalmente, la potencia sobre la cual se insiste en la definición del movimiento es la que en cada caso tiene el móvil para cada moción).

Santo Tomás caracteriza el movimiento, sobre la base de la definición aristotélica, como *actus imperfectus et imperfecti*.[138] Es, en primer lugar, acto imperfecto, por no agotar totalmente en el sujeto la potencia de este para la moción. También es imperfecto en cuanto está ordenado a algo distinto de él. No es, en efecto, el movimiento nada que en sí mismo se termine, sino que tiene naturaleza o condición de medio «para» un cierto fin (la forma que tras él adquiere el móvil). Y es, en segundo lugar, acto de algo imperfecto, en cuanto su sujeto ha de encontrarse, mientras el cambio dure,

precisamente en potencia respecto al mismo cambio y a su término. Lo que posee una determinada forma no puede, en cuanto tal, ser movido hacia ella. Para que vuelva a alcanzarla se necesita que antes la haya perdido; pero en tal caso lo que reincide en esa misma forma ya no es estrictamente lo que la poseía (en cuanto estaba actualizado por ella). Por lo demás, un ser enteramente perfecto, sin mezcla alguna de potencialidad, o lo que es lo mismo, un acto puro, sería necesariamente inmutable (ni le haría falta alguna la moción, pues ya tendría cuanto puede tener).

4. *El tiempo*

Con la noción del movimiento se halla intrínsecamente relacionada la del tiempo. Ya en el uso común de ambas nociones llegan a establecerse ciertos nexos de muy frecuente empleo. Nos preguntamos así «cuándo» ha ocurrido un acontecimiento, «cuánto tiempo» duró. La idea de duración se complica también con la del tiempo. Y, sin embargo, este, aunque con ella relacionado, tiene un cierto matiz irreductible, de cuyo examen surge un difícil problema. En este sentido se ha hecho tópica la frase de san Agustín, ya preludiada por Simplicio, según la cual nuestra noción del tiempo, espontáneamente inteligida, se torna problemática en cuanto pretendemos definirla: *si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio*[139].

Sin encubrir las verdaderas dificultades del asunto —aunque algunas de ellas no son de este lugar[140]—, tal vez sea conveniente un cierto punto de moderación frente a cierta retórica al uso en el planteamiento del problema. La frase agustiniana, aunque muy atinada y oportuna, también puede aplicarse a otros muchos conceptos. Justo es, no obstante, reconocer que no son los filósofos los únicos en incurrir en tales ponderaciones. (Hay todo un género de énfasis «precientífico» en las divagaciones populares sobre el tema del tiempo, más o menos ligados a ciertos escarceos sobre la efímera condición de nuestra vida).

Concebimos el tiempo como algo *sucesivo,* dotado de la propiedad de *medir* tanto los movimientos cuanto los reposos o quietudes. Hablamos efectivamente no sólo del tiempo que una transición dura, sino también del que sigue «pasando» mientras que algo permanece inmóvil. De una manera propia y rigurosa, el fluido temporal no determina a lo que es incapaz de transición. Lo sucesivo no puede medir a lo absolutamente inmóvil, ya que entre lo medido y la medida debe existir una homogeneidad. Esta última existe, sin embargo, cuando la permanencia que se mide es la de un ente *móvil* actualmente en reposo. Medir tal permanencia no es, en último término, otra cosa sino determinar a dicho ente como algo «privado» de moción (lo que no es lo mismo que ser incapaz de ella).

El tiempo mide en tanto que es una sucesión o movimiento —precisamente a causa de esa homogeneidad con lo medido, a que antes hemos hecho referencia—. Mas lo que actúa de medida de algo debe hallarse presente en su totalidad, es decir, debe encontrarse enteramente dado, pues sólo de esta forma es susceptible de comparación con lo que va a ser medido. El metro mide en tanto que es completo. Si sólo existe una porción de él,

es esta porción —no el metro mismo— lo que puede actuar de medida, y no cabe decir que, aun así, sea en definitiva el metro la medida, pues para ello habría que conocer la relación entre el metro y la parte mencionada, lo cual es imposible si de ninguna forma está presente aquel en su totalidad.

Una sucesión infinita no puede, según esto, medir nada, porque nunca está dada por completo: es una sucesión que nunca acaba, y por lo mismo no puede estar presente en su totalidad. La idea de un «tiempo infinito» no es, en rigor, la de una medida, y en consecuencia, tampoco es verdadera y propiamente tiempo, ni constituye nada real, sino que se limita a ser un puro ente de razón, por el cual se aprehende como si fuese enteramente dada una sucesión que nunca puede darse por completo.

Una sucesión finita es, por el contrario, la que en algún momento se halla íntegramente realizada. Tal clase de sucesión es apta para medir; pero se trata de algo que, por haber sido realizado, no está ya realizándose. La sucesión —el movimiento— es un acto imperfecto: únicamente existe mientras no se ha logrado por completo. Hablar de una sucesión finita como totalidad es referirse a un acto que ya alcanzó su fin. O lo que es lo mismo: la totalidad de una sucesión sólo está presente, como tal, ante el entendimiento que la piensa; fuera de él no existe.

Lo que realmente existe de un modo extramental, cuando una sucesión se ha concluido, es el «término» de ella. Pero este término no es la totalidad de la sucesión, sino su acabamiento. La sucesión no finaliza en una suma o conjunto. Para ello sería necesario que sus elementos se conservaran, cuando es lo cierto que la sucesión va haciéndose en la misma medida en que se va deshaciendo. No hay, pues, en ella una acumulación o síntesis como la que se da, por ejemplo, en la operación de contar. El «número» que finaliza esta operación no es solamente el término de ella, sino también la totalidad de sus elementos (simultáneamente presentes en la entidad numérica). El término de la sucesión es, en cambio, meramente terminativo, porque los elementos de la sucesión misma no pueden darse simultáneamente.

El «darse por completo» una sucesión finita no significa, por tanto, que haya un momento —el último— en el que «toda» la sucesión esté presente. Antes bien, en el momento último la sucesión está totalmente ausente: ha dejado de ser. Pero este dejar-de-ser ha sido precedido de un gradual deshacerse. Ni en el último momento ni antes de él existe entera la sucesión. Y cuando esta era totalmente en potencia, no era en potencia de existir «totalmente», sino «por partes», de tal suerte que el ser de cada una implique el no-ser-ya de la que le precede y el no-ser-todavía de la que le subsigue. ¿Cómo es posible entonces —cabe preguntar— que una sucesión se halle íntegramente realizada?

Cuando afirmamos que una sucesión se da completamente no queremos decir otra cosa sino que está acabada —lo cual distingue a la sucesión finita de la infinita, pues de esta última nunca puede decirse que logre terminarse—. Lo *real* es aquí el acabamiento (al que puede llamarse total, por relación al parcial deshacerse que acompañaba al «fieri» sucesivo). Pero sobre la base de esta realidad puede fingirse el *ente de razón* «totalidad de la sucesión» como una suma o número mental de lo que fuera del entendimiento nunca se da sumado, sino por partes. Este ente de razón se constituye aprehendiendo el

término del proceso como si fuese el de una adición, y de este modo, al considerar que la sucesión ha terminado realmente, venimos a pensarla como una totalidad. En una palabra: la idea de totalidad de una sucesión es, formalmente, un ente de razón; fundamentalmente, sin embargo, supone una realidad: la del término mismo del proceso.

La integración mental de la sucesión que sirve de medida es un conjunto en el que las partes extramentalmente sucesivas se hallan, como en el número, simultáneamente presentes al entendimiento. Este adquiere la idea de tal conjunto considerando *en un solo acto* el estado inicial y el estado final de lo que se movía, lo que supone la intervención de la memoria[141]. Si solamente se considera uno de estos estados —si verdaderamente se le aísla con absoluta falta de connotación al otro—, no puede haber idea de la sucesión ni, menos, de la totalidad de ella. Y esto es lo que acontece cuando no hay una simultánea representación de los extremos de un movimiento. Por el contrario, cuando esa representación se da, el movimiento surge como algo completo, a la manera de una entidad intermediaria o de una distancia entre sus dos extremos. Es claro, por lo demás, que aunque sea la memoria lo que permite esta integración, no es ella lo que la hace, sino el entendimiento, que compara los términos del cambio.

Esa entidad intermedia no es concebible sin una cierta distensión de partes; de lo contrario, no establecería distancia alguna entre aquellos extremos ni sería una suma o conjunto de las etapas de la transición. La totalidad de estas etapas es algo en lo que pueden distinguirse partes más próximas y partes más distantes con relación a cada uno de los términos. Llamamos «anteriores» a las que están más cerca del estado inicial de la sucesión, y «posteriores» a las más remotas. La integridad de la sucesión se constituye así como una magnitud en la que existe una ordenación de partes simultáneamente presentes (ante el entendimiento). Y como quiera que toda suma determina un número, y los sumandos de la totalidad de la sucesión son distinguibles como anteriores y posteriores, es posible abarcar cuanto llevamos dicho sobre el tiempo (sucesión mensurante) en la compendiosa definición aristotélica: *número del movimiento según lo anterior y lo posterior*[142].

A esta definición del tiempo suele oponerse el reparo, ya atribuido por los antiguos a Galeno, de ser precisamente circular, esto es, de suponer lo mismo que con ella se intenta definir. Las ideas de lo anterior y lo posterior serían, por cierto, determinaciones cronológicas, imposibles sin una idea del tiempo como algo sobreentendido. Tal objeción, que quiere ser sutil, es posible tan sólo cuando se olvida o se desconoce el verdadero alcance de lo anterior y lo posterior en la definición aristotélica del tiempo. En esta definición, «posterior» y «anterior» son referidos al movimiento, no en tanto que la sucesión mensurante puede, a su vez, ser medida, sino en cuanto que dicha sucesión es una realidad distensa, una entidad articulada en partes, de las que unas están más próximas a un cierto extremo y otras, por el contrario, más remotas de él.

La idea del tiempo supone, pues, indudablemente algo: el movimiento o la sucesión como realidad distensa, ordenada por ello mismo según un «más» y un «menos» de proximidad al estado totalmente potencial del móvil respecto a su movimiento. Proximidad y lejanía no son aquí, a su vez, determinaciones cronológicas. Adviértase, en

general, que estos términos no significan siempre una relación temporal. También se los emplea para designar relaciones puramente espaciales, y este es su sentido originario y más obvio. Pero en el caso del movimiento no es posible entenderla de una manera espacial, como tampoco en otras muchas acepciones.

Hablamos, por ejemplo, de una proximidad o lejanía en el parentesco, en la posición social, en las concepciones ideológicas, etcétera; y empleamos también estos términos para significar el grado de semejanza o diferencia que se da, por ejemplo, entre dos cuerpos según el color u otra cualidad sensible. Si se recogen todas las acepciones en una de carácter general, encontraremos que proximidad y lejanía significan siempre un más y un menos —una graduación— relativos a un término dado. Y en el caso concreto del movimiento, lo anterior y lo posterior son expresables, sin metáfora alguna topográfica, en ideas puramente entitativas, de la siguiente forma: anterior es la parte del movimiento en la que el móvil tiene más potencia de moverse; posterior, en cambio, aquella en la que el móvil tiene menos potencia (o más actualidad) de movimiento.

* * *

El tiempo como medida es, en resolución, un movimiento o sucesión finita, mentalmente sumado como un conjunto de partes cuya plenitud cinética es graduable. Tales partes no se hallan separadas en la realidad, porque el movimiento es una entidad, aunque no simultánea, continua (mientras se cumple). Pero el entendimiento, forjando el ente de razón «totalidad de la sucesión» como algo simultáneamente dado, distingue en ella partes anteriores y partes posteriores (de la misma manera que el viajero una vez recorrido su camino puede distinguir en él ciertas fracciones, las cuales, si realmente hubiesen sido entre sí discontinuas, no serían propiamente fracciones, sino otros tantos todos a los que corresponderían los respectivos movimientos). Así es posible distinguir en una misma totalidad de sucesión un número variable de partes (dos mitades, tres tercios, etc.).

La sucesión finita e integrada, en que consiste el tiempo como medida, es lo que en cada caso se toma por unidad. Puede elegirse una como canon constante: por ejemplo, la sucesión o movimiento del planeta Tierra en torno a su eje, a lo cual convenimos en denominar «día»; pero puede tomarse otra cualquiera. La idea general de sucesión finita, como es predicable de cualquier serie finita dada, es indeterminada en su magnitud, pero lo es en tanto que idea o concepto universal abstraído por la mente, lo cual es lo contrario de ser una realidad a la que hubiese que llamar «tiempo infinito», de la misma manera que «el hombre en general» sólo es universal en nuestro entendimiento. En definitiva, la idea general de sucesión finita es, por general, indefinida, y así se comprende que jamás hayamos presenciado una sucesión infinita; siempre puede añadirse mentalmente algo a cualquier sucesión determinada. Mas esto no demuestra que haya realmente un tiempo infinito (mayor que el cual, por tanto, ningún otro tiempo puede ser pensado), sino precisamente lo contrario: que por grande que sea el tiempo en que pensemos, siempre puede *pensarse* otro mayor que él. (Como se ve, la situación es

análoga a la que examinamos en el caso del espacio, y las varias teorías que allí se analizaron tienen, *mutatis mutandis,* una correspondencia de sentido y valor semejantes en el problema del tiempo).

ARISTÓTELES: *Peri genes,* I, 8; *Phys.,* IV, 10-14; SAN AGUSTÍN: *Confess.,* XI, 4; SANTO TOMÁS: *In I de gener. et corrupt.,* I; F. SUÁREZ: *Disp. met.,* disp. 46, sect. 1; disp. 50, sect. 9; JUAN DE SANTO TOMÁS: *Nat. Philos.,* I**,** q. 14; III**,** q. 3 y 4; R. DESCARTES: *Principia philosophiae,* II; I. KANT: *Crítica de la razón pura,* «Estética trascendental», sec. 2.ª, pars. 4-7.

S. ALEXANDER: *Space, Time and Deity;* G. BACHELARD: *La dialectique de la durée;* E. VAN BIEMA: *Le temps et l'espace chez Leibniz et Kant;* E. GILSON: *Recherches sur la formation du système cartésien,* I, *De la critique des formes substantielles au doute méthodique* (en «Révue d'Histoire de la Philosophie», 1929); J. GUITTON: *Justification du temps;* L. LAVELLE: *La dialectique du monde sensible; Du Temps et de l'Eternité;* A. MAIER: *Die Impetustheorie der Scholastik;* A. SESMAT: *Le système absolu classique et les mouvements réels.*

En un sentido completamente opuesto entiende el espacio Demócrito, que lo considera como el vacío absoluto en el que los cuerpos se mueven (algo que no sería espíritu ni tampoco materia); Newton, que vagamente lo asemeja a la inmensidad de Dios, no dejando en claro lo que por esta semejanza entiende; Clarke, que resueltamente lo identifica a la inmensidad divina (confundiendo la Infinitud simplicísima del Ser Supremo con la divisible de una extensión absoluta), y Descartes, que lo reduce a una pura extensión, representada imaginativamente como algo indefinido. (A la tesis de Demócrito se adhiere el atomista Gassendi, y a la de Leibniz —no a la de Descartes, como algunos afirman—, Balmes).

[130] Todo este epígrafe es ampliamente deudor a las ideas de Hoenen —v. su ya citada *Cosmología*— sobre el particular; pero contiene una exposición didácticamente original del concepto del «ente en potencia» en su relación con el problema del cambio.

[131] Cf. H. Diels: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, 18 B, fr. 5 y 6.

[132] Cf. H. Diels: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, II, 55 B, fr. 11.

[133] *Principia Philosophiae*, II (hacia el final).

[134] Por lo demás, el mecanicismo, que pretende explicar la totalidad de los fenómenos valiéndose únicamente de las propiedades cuantitativas y del movimiento local, admite de hecho cualidades activas (energía cinética, elasticidad, fuerzas electromagnéticas, etc.). Y por lo que toca a la pretendida reducción de las cualidades sensibles a puros movimientos mecánicos, es preciso aclarar que no es lo mismo una *relación* que una estricta *identidad.* El hecho de que el color tenga como «sustrato» las vibraciones del éter no significa que consista en ellas, o como justamente dice R. Jolivet: *«No hay derecho a identificar* a priori *las cualidades sensibles con las fuerzas que las acompañan» (Traité de Philosophie* —3.ª ed., Lyon, París, 1949—, I**,** pág. 359).

[135] Cf. Aristóteles: *Peri genes.*, I, 4, 319 b 10.

[136] Cf. Santo Tomás: *In I De gener. et corrupt.*, lect. 10, n. 2.

[137] *Phys.*, III, 1, 201 a 10.

[138] *In Met.*, XI, lect. 9, n. 2305.

[139] *Confess.*, XI, 14.

[140] Las referencias «metafísicas» al tiempo (tales, por ejemplo, las de Bergson y Heidegger) no corresponden a la filosofía de la naturaleza.

[141] En la música, por ejemplo, este apoyo mnemónico se hace perceptible, si se advierte que se trata de un arte eminentemente temporal. *«La música* —dice I. Strawinsky— *se establece en la sucesión del tiempo y requiere, por tanto, el concurso de una memoria vigilante.»* (Véase la *Poética musical* del mencionado compositor; traducción castellana de E. Grau, 2.ª ed., Buenos Aires, 1952, pág. 40.)

Sin la memoria, en efecto, la sucesión musical no se hallaría presente como totalidad inteligible, pues gracias al recuerdo, las fracciones del fluido sonoro, que gradualmente van suplantándose, son susceptibles de articulación en una unidad de sentido.

[142] *Phys.*, IV, 11, 219 b 1.

CAPÍTULO XI
La estructura fundamental del ente móvil

1. *La teoría hilemorfista del cambio sustancial*

La alteración o movimiento cualitativo coincide con el cambio topográfico en ser una moción de índole accidental. Aunque se verifica según algo absoluto en la entidad del móvil —la cualidad, a diferencia del *ubi,* no es, como ya se dijo, una entidad relativa—, la alteración es inferior, como movimiento, a otro tipo de cambio que también atestigua la experiencia: el cambio sustancial, una modalidad de movimiento en la que el ente móvil se modifica radicalmente, porque deja de ser, en tanto que sujeto de determinada especie, para convertirse en otro de índole específica distinta.

Mientras que en el movimiento topográfico, y aun en la alteración, el ente móvil continúa siendo el mismo, decimos que hay un cambio sustancial cuando no son los meros accidentes, sino su propio sujeto, aquello según lo cual la mutación se realiza. El cambio sustancial exige, pues, que un *nuevo sujeto* llegue a ser, precisamente por el dejar de ser de otro sujeto. La ceniza que surge al quemarse el papel es ya otra sustancia, no el mismo papel con accidentes nuevos.

De dos maneras puede ser, en principio, explicado el surgimiento de una sustancia. Cabe, en efecto, pensar que la sustancia nueva es resultado de una *creación* o que procede simplemente de un *cambio.*

En el primer caso, no se requiere la desaparición de otra sustancia, y si de hecho tal desaparición se da, nada tiene que ver con el hacerse de la sustancia nueva, porque esta, al ser «creada», procede sólo de la potencia activa que es capaz de implantarla íntegramente en la realidad. Si la ceniza que va apareciendo al quemarse el papel es resultado de una creación, igualmente podría haber surgido sin que el papel se extinguiese y sin necesidad, en general, de que ningún otro ser desaparezca.

La efectiva extinción del papel y la aparición de la ceniza son de este modo dos episodios independientes, cada uno de los cuales es un «movimiento metafísico»: el papel se *aniquila* (pierde «todo su ser», sin que «nada» de él se conserve) y la ceniza es creada (totalmente extraída de la nada, sin que su ser se beneficie en forma alguna del que el papel tenía).

Por consiguiente, para que pueda decirse que el acabamiento del papel y la aparición de sus cenizas se integran en la unidad de un cambio físico es preciso que ni el papel se aniquile ni la ceniza sea creada. Pero esto supone que en el papel hay algo que no desaparece, y que, por tanto, existe algo en la ceniza previamente existente en el papel. En general, el cambio sustancial supone, como movimiento físico, algo sustancial *común* a sus dos términos y que es permanente en la mutación.

Los términos del cambio sustancial son, pues, por una parte, diferentes (ya que no hay cambio sin distinción entre sus extremos), mas por otra coinciden en un factor común (sin el que el cambio es igualmente impensable). Ello sólo es posible si cada uno de los términos es un *compuesto* en el que intervienen ese factor *común,* que sistematiza el cambio, y un factor *propio,* que especifica a cada extremo del mismo.

Lo común a los términos del cambio sustancial es justamente aquello «de lo que» se hace sustancia nueva. Esta, en efecto, no puede beneficiarse de lo exclusivo y propio de lo que se extingue, porque ello es, por cierto, lo que en el cambio deja de ser. En la medida en que el factor común a los extremos del cambio sustancial es aquello de lo que se hace la sustancia nueva, se conviene en denominarle *materia,* por oposición a la *forma* que en cada una de las sustancias desempeña el oficio del elemento propio. Un ente es, en consecuencia, sustancialmente mutable si se compone de materia y forma como principios de su entidad sustancial. El término «hilemorfismo» (de ὕλη, materia, y μορφὴ, forma) no significa, en suma, otra cosa sino la concepción del cambio sustancial como algo que supone un ente móvil esencialmente constituido por los mencionados elementos.

Tal es la última y fundamental estructura del ente móvil, la que explica sus cambios más profundos: una hilemórfica articulación de su sustancia[143]. Pero es claro que si esta constituye una unidad, su materia y su forma no pueden ser entidades completas. La materia y la forma de lo que es sustancialmente móvil deben entre sí relacionarse de tal manera que su unión resulte una entidad «esencialmente una», no dos entidades superpuestas.

Este problema de la unidad y la complejidad del ente móvil no se plantea, sin embargo, sólo para el cambio sustancial, sino que afecta a todo movimiento. El ente móvil es, en cuanto tal, algo compuesto de potencia y acto. Lo puramente actual es inmutable, porque el ser que aparece al concluirse la mutación no viene de la nada, sino de la potencia de lo que ha cambiado. Potencia y acto, sin embargo, no son dos entidades, sino únicamente dos «principios» entitativos. Es lo compuesto de ellos lo que realmente es.

Cuando algo, en efecto, consta de acto y potencia, su ser es tal, que aunque actualmente tiene una modalidad, puede, no obstante, llegar a tener otra. Lo que consta de acto y de potencia es, por tanto, algo *determinado,* en lo que existe un elemento *determinable* y otro *determinante.* Dos factores, pues, que sólo tienen sentido en mutua conexión y referencia, constituyendo una unidad entitativa.

La materia y la forma del ente sustancialmente móvil componen, así, una misma entidad sustancial, en cuanto se comportan, respectivamente, como potencia y acto. La materia es aquí lo sustancialmente determinable, y la forma lo que hace de determinante sustancial. A esta conclusión se llega no sólo en virtud de la esencial unidad de la sustancia, sino también reflexionando sobre el sentido en que las nociones de materia y forma han sido aquí propuestas. La sustancia que surge por un cambio no viene de la nada. Su ser se beneficia de algo común a los extremos de la mutación. Pero este algo común a ambos extremos se encuentra en cada caso revestido de una distinta modalidad de ser, informado de uno u otro modo, pues en sí mismo es lo determinable por las

respectivas modalidades o informaciones. Es, en una palabra, algo potencial, de lo que surge, por el movimiento, una sustancia nueva. Si esa potencia no se diera realmente, no habría un cambio físico, sino una aniquilación y una creación, que serían posibles también por la virtud de otra potencia, mas no pasiva o determinable, sino plena y radicalmente activa. La potencia pasiva que hay en el móvil no excluye —antes, por el contrario, reclama— para el cambio la intervención de una potencia activa; pero en el caso de la «creación» de una sustancia esta potencia activa debe ponerlo todo, mientras que en el simple movimiento la potencia pasiva sirve de sustrato material para la producción de la sustancia nueva.

* * *

También el ente accidentalmente mutable consta de acto y potencia, pues estos elementos son necesarios para todo cambio. Mas lo que permanece en la mutación accidental es precisamente la sustancia, de suerte que lo que hace de potencia de la entidad surgida en esa mutación es un ente completo. El cuerpo que varía de color es ya una sustancia, esto es, una entidad esencialmente íntegra y que sólo en un plano accidental se perfecciona o completa por el color[144].

La diferencia entre el cambio accidental y el sustancial obliga, en consecuencia, a distinguir dos órdenes de acto y de potencia. Mientras que la mutación accidental tiene como supuesto una potencia que ya es un ente sustancialmente determinado, la mutación sustancial requiere una potencia que no es un ente, sino sólo un principio entitativo. Esta última potencia no es un compuesto de potencia y acto como la que interviene, a título de íntegra sustancia, en la mutación accidental, sino, en cuanto principio o factor sustancial, algo meramente potencial: potencia pura. Y de una manera análoga, el acto que corresponde, pues, a un ente accidentalmente mutable supone ya el que determina al mismo ente como sustancia, mientras que este otro acto es original y primario. A la potencia pura corresponde, por tanto, en la sustancia, un acto primero; a la potencia que ya es ente completo —la sustancia, que consta de acto y potencia— corresponde, en cambio, en el ente integrado por la sustancia y el accidente, un acto secundario.

La materia y la forma de la sustancia son, por lo mismo, respectivamente, potencia pura y acto primero[145]. Y puesto que, en un cierto sentido, cabe hablar también de forma y de materia en la explicación de las mutaciones accidentales, es conveniente hacer una distinción de sentido análogo a la que acaba de verificarse en torno a los conceptos de acto y potencia. En el cambio meramente accidental, la sustancia que sirve de potencia pasiva es una cierta materia de lo que adviene por la mutación, y el accidente según el cual esta se realiza en una cierta forma. Mas como esa materia y esta forma suponen las que tiene la sustancia, para no confundirlas con ellas se las denomina, respectivamente, «materia segunda» y «forma accidental», por oposición a «materia prima» y «forma sustancial». En definitiva, pues, la teoría hilemorfista explica al ente sustancialmente móvil como algo dotado de una estructura de materia prima, que es pura potencia, y forma sustancial, que constituye el acto primero, la forma originaria de una

esencia.

La materia primera es el último *sujeto* de las determinaciones y propiedades del ente móvil. No se limita a constituir aquello de lo que se extrae mediante el movimiento una nueva sustancia. Como algo permanente en la mutación sustancial sigue existiendo en lo que tras esta llega a ser, y desempeña en todos los casos el oficio de un soporte o término de inherencia de cuanto posee la entidad en que se halla. La materia prima es, de este modo, principio *ex quo* y principio *in quo* de la sustancia. En sí misma es informe, a diferencia de la materia segunda, que es la sustancia constituida entre ella y la forma sustancial. En cuanto se distingue de esta última, no puede tener forma, es el sujeto de ella, y lo que realmente tiene forma es el compuesto o sustancia. Como pura potencia, no es ni puede ser entendida más que en relación a los actos primeros o formas sustanciales que con ella componen entidades plenarias.

De ahí que por sí sola, enteramente aislada, no posea contenido inteligible de ninguna especie y que Aristóteles dijera que, considerada en sí misma, no es «qué», ni «cuándo», ni ninguno de los modos determinativos del ente[146]. Tampoco está sujeta a movimiento físico, porque incluso en el cambio sustancial continúa siendo como algo permanente que hace posible la unidad misma de la mutación. Para ser algo móvil habría de constar de acto y de potencia, y todo su ser es, por el contrario, pura y simplemente potencial. No es, en resumen, ni generable ni corruptible, sino algo necesario en toda generación y corrupción. Por lo mismo, únicamente puede llegar a ser por creación y dejar de ser por aniquilación: movimientos metafísicos que, por cuanto el ser de la materia prima exige siempre una forma sustancial, no afectan sólo a aquella, sino a la íntegra entidad de una determinada sustancia (la materia prima no puede ser, en rigor, creada, sino «concreada», ni aniquilada, sino «coaniquilada»).

La forma sustancial es el acto primero: la determinación originaria y más radical de las que existen en cada ente corpóreo. Por ella tiene este su específico ser sustancial; lo que equivale a decir que la forma sustancial es lo que da el ser a la sustancia, siempre que por «ser» se entienda, no la existencia, sino la peculiar esencia o «manera de ser» del compuesto. De aquí la distinción entre «acto entitativo» —la existencia— y «acto formal» sustancial, forma que da al compuesto una determinada esencia. El compuesto, a su vez, es susceptible de otros actos formales accidentales, pero estos ya suponen la esencia completamente constituida. La forma sustancial no es, sin embargo, la esencia del compuesto. En esta entra también la materia primera. Mas como tal materia es por sí misma informe, la forma sustancial es el factor actual o determinativo de aquella esencia.

Por lo mismo, la forma sustancial es lo que sustancialmente distingue a una entidad de otra (precisamente por su carácter determinante, mientras, en cambio, la materia prima es algo determinable común a entes distintos). Y es asimismo la raíz de la actividad corpórea, pues los entes que constan de materia prima y forma sustancial no pueden ser activos en razón de su elemento material, que es —como se ha visto— una potencia *pasiva.* Dada su índole de «acto primero», la forma sustancial sólo puede ser *una* en cada ente (a diferencia de lo que ocurre con las formas accidentales, que ya suponen constituida la sustancia). De donde se desprende que una nueva forma sustancial implica

una sustancia nueva, para lo que es preciso que otra sustancia se haya corrompido: *generatio unius, corruptio alterius*[147] . Generación y corrupción se dicen, sin embargo, propiamente sólo de la sustancia entera, no de la misma forma sustancial, ya que esta es acto, no algo a su vez compuesto de potencia y acto[148].

2. *Atomismo y dinamismo*

La pregunta que originariamente da sentido a la teoría hilemorfista es, en esencia, esta: ¿cómo ha de ser, en general, un ente para poder cambiar de un modo sustancial? No es, pues, el hilemorfismo una concepción temáticamente explicativa de la estructura de los cuerpos físicos. Lo que primaria y esencialmente constituye su objeto es el problema del cambio sustancial; pero, al resolver este problema, da de hecho también una teoría filosófica de la composición del ser corpóreo.

La estructura de materia prima y forma sustancial, a la vez que hace explicable al *ente* sustancialmente móvil, nos presenta a los *cuerpos* como provistos de una esencial composición interna. Este giro hacia el ente corpóreo se fundamenta en que sólo tal ser es susceptible de cambio sustancial, puesto que el cambio de la sustancia supone y requiere algo en lo que se dé —como potencia pasiva que hace posible la transformación — una materia prima, la cual no existe en las entidades espirituales, que son puras formas.

Como teoría de la estructura sustancial del cuerpo, el hilemorfismo se opone a los sistemas que consideran esencialmente simples a las realidades materiales. Esos sistemas son dos: el «atomismo filosófico» y el «dinamismo». Ambos niegan la composición esencial —sustancial— de los cuerpos, en el sentido de que pretenden explicarlos como entidades absolutamente indivisibles, que a título de tales son completas, y cuya mutua agregación o síntesis sólo puede tener un valor puramente accidental.

Toda estructura o sustancia corpórea sería, en último término, algo desprovisto de verdadera significación entitativa, ya que lo primario y esencial estaría dado en el ente corpóreo por elementos totalmente simples. Hay, sin embargo, una fundamental diferencia entre el atomismo filosófico y el dinamismo. El primero interpreta el mundo material prescindiendo de toda diversidad específica de formas o principios activos. Comparándolo con el hilemorfismo, se nos presenta como un sistema que niega toda forma sustancial y únicamente admite la materia y sus distintas configuraciones accidentales. En este sentido el atomismo filosófico es una teoría estrictamente mecanicista. Por el contrario, el dinamismo pretende explicar los cuerpos como sustancias provistas de fuerzas o principios activos, pero carentes de materia extensa. Mientras que el atomismo sólo admite a esta como principio entitativo de los cuerpos, el dinamismo únicamente reconoce formas, principios de actividad. Desde el punto de vista hilemorfista, se trata, por tanto, de dos teorías inversas y recíprocamente complementarias.

* * *

El atomismo filosófico tiene como principales representantes en la Antigüedad, por una parte, a Leucipo y Demócrito (que siguen la orientación mecanicista, inspirada en el intento de conciliar la filosofía parmenídica con la experiencia sensible)[149], y por otra, a Epicuro[150], cuya cosmología, calcada en la de aquellos, sirve a intereses de significación primordialmente ética.

En la Edad Moderna, Descartes[151] y Gassendi[152] renuevan el atomismo antiguo sobre las bases de un mecanicismo que insiste, sobre todo, en los motivos epistemológicos a que ya se hizo referencia. Este atomismo, elaborado con más pormenor y surgido en la época en que la ciencia física va formulando su peculiar metodología, sirve de conexión entre el de los antiguos y el que domina a lo largo del siglo XIX y se prolonga en el XX bajo diversas formas de mecanicismo explícito o larvado.

Los nombres de Proust, Dalton, Dumas son significativos de una concepción atomista en la que se unen los progresos reales de la investigación positiva con los prejuicios filosóficos del mecanicismo de todas las épocas. De aquí la conveniencia de distinguir entre el atomismo como teoría científica (en el sentido actualmente más generalizado de la palabra ciencia) y el atomismo como teoría propiamente filosófica, siendo la última forma la que realmente importa contrastar con el sistema hilemorfista. Previamente a ello, sin embargo, queda todavía por recoger, dentro de esta sumaria clasificación de posiciones, la distinción que también suele verificarse entre atomismo adinámico y dinámico. El primero es el que ha sido anteriormente caracterizado como teoría que niega la existencia de toda suerte de principios activos en los seres corpóreos, en tanto que el segundo admite alguna clase de fuerzas o energías, sin que por esto llegue a reconocer en los cuerpos verdaderas formas sustanciales que entren en esencial composición con una materia prima.

La diferencia fundamental entre el atomismo científico y el filosófico estriba en la diversa intención y finalidad explicativa de una y otra teoría. El atomismo científico no pretende hacer ninguna clase de afirmación acerca de la esencia de los cuerpos. Es una teoría relativa a la composición fenoménica del mundo material, y en sí mismo no tiene por qué hacerse solidario con las teorías ontológicas y epistemológicas en que se ampara el atomismo mecanicista filosófico. Bajo la forma de atomismo dinámico, no entra realmente en pugna con la concepción hilemorfista, pues aunque no establece en las realidades corpóreas la presencia de formas sustanciales, tampoco se fundamenta sobre bases de las que deba desprenderse la negación de ellas. En realidad, el atomismo dinámico científico no se plantea este problema, ni tiene siquiera por qué planteárselo, ya que escapa a sus métodos y a la finalidad y significación del saber meramente positivo. En cambio, el atomismo filosófico entra ya en la cuestión de la esencia del cuerpo, reduciendo esta esencia a la materia, que únicamente admite determinaciones accidentales de índole cuantitativa. Trátase, pues, de una concepción que, a diferencia del atomismo científico, tiene que ser necesariamente mecanicista y que, por ende, no es sólo distinta, sino opuesta a la teoría hilemórfica de la esencia del cuerpo natural.

Aunque surgido en un contacto real con el atomismo filosófico, el atomismo científico

es separable de él. No sólo no lo supone, sino que incluso llega a contradecirlo en la misma medida en que, frente al mecanicismo, reconoce en el mundo material —precisamente para la explicación de los fenómenos— energías o principios activos (cuyo alcance óntico no determina, porque no es una teoría filosófica, sino exclusivamente un sistema científico «positivo»).

El hilemorfismo y el atomismo científico no están, por tanto, en pugna, antes, por el contrario, se complementan y perfeccionan mutuamente como conocimientos de los cuerpos, siendo el primero una teoría filosófica de la estructura sustancial de estos, y el segundo una hipótesis, suficientemente confirmada en sus principales líneas, acerca de la composición fenoménica, meramente física, del mundo material. Por lo demás, la teoría hilemorfista no pretende imponer límite alguno a la investigación empírica positiva. La estructura de materia prima y forma sustancial no es de índole empírica y, en consecuencia, ningún experimento puede hacerla patente y «terminar» así la labor de la ciencia fenoménica.

* * *

El término «dinamismo», frecuentemente empleado para significar el movimiento —hablamos así, por ejemplo, de dinamismo sustancial, por oposición al accidental—, se utiliza también para designar el sistema filosófico que concibe a los cuerpos como entidades inextensas provistas de energías o principios de acción. En rigor, la voz griega δὺναμις tiene el sentido de la latina *potentia,* en su doble acepción, pasiva y activa. Cuando se habla de dinamismo en el sentido de una teoría, sólo se hace alusión, sin embargo, a las potencias activas que reconoce aquel en el mundo corpóreo. Tales son, en efecto, los únicos accidentes que el dinamismo advierte en las entidades constitutivas de la realidad física. La extensión es considerada como algo irreal, puramente subjetivo, y cada uno de los cuerpos, un ser carente de composición esencial, pura fuerza o sistema de fuerzas que subsiste en sí mismo, sin necesidad de sustrato o apoyo de índole pasiva. No es explícita y clara en todos los dinamistas la negación absoluta de la materia, sino tan sólo la de la extensión; pero, de una manera implícita, y por la misma lógica de su sistema, la materia es ajena a la concepción dinamista, llevada hasta sus últimas consecuencias.

Los principales representantes de esta concepción, que se da íntegramente en la filosofía moderna, son: Leibniz, en reacción contra el mecanicismo cartesiano, por lo que toca al mundo real, pues en el plano de los fenómenos acepta, en lo sustancial, la teoría mecanicista; Wolff, que sistematiza el pensamiento leibniziano; Boscovich, tal vez el más caracterizado defensor del dinamismo realista puro; Kant, en el período «precrítico», cuando escribe su *Monodologia physica* bajo la influencia leibniziana y wolffiana; el neokantiano Herbart; Carbonelle, que también sigue la orientación del dinamismo realista puro, cuya influencia fue muy acusada en el XIX; Balmes, cuya posición es semejante a la del dinamismo leibniziano, aunque formula su pensamiento sólo a título de hipótesis y con ciertas reservas, y, por último Palmieri, secundado por Ubaghs, ambos muy

próximos a la concepción kantiana del período precrítico.

Todos estos pensadores coinciden, no obstante sus diferencias de matiz, en una cierta concepción realista de la entidad corpórea. Admiten, como sustancias de donde surgen las apariencias de la extensión, seres realmente distintos del sujeto cognoscente. (Frente a tal dinamismo «realista» se hallan, por tanto, las teorías de E. de Hartmann y de G. Ostwald, que niegan la existencia de los cuerpos —no sólo la de la extensión— en tanto que entidades independientes de la subjetividad intelectiva).

El flanco más vulnerable de la teoría dinamista —y el más explícito de ella— es la negación de la extensión como propiedad real del cuerpo. Los esfuerzos de esta teoría para hacer explicable la «apariencia» de la extensión no llegan a su término, porque se valen siempre de recursos que ya suponen a la extensión como realidad. De esta manera, el dinamismo entiende que los cuerpos extensos, objeto del conocimiento sensorial, son realmente sustancias indivisibles que, como puntos «distantes» entre sí, producen la ilusión de la extensión. El vicio de esta fórmula reside, efectivamente, en que para explicar la extensión ilusoria se vale del concepto de una distancia real, que supone, a su vez, la misma realidad de la extensión.

La tesis dinamista tiene, no obstante, frente a la teoría cartesiana, que identifica con la extensión real a la sustancia corpórea, la indiscutible ventaja de distinguir entre el sujeto o soporte de la extensión y lo que esta formalmente es. Mas para ello no es necesario reducir la extensión a una simple apariencia: basta con que sea un accidente de los seres corpóreos. Por lo demás, la concepción dinamista de los cuerpos surge, de hecho, como resultado de una deficiente solución al problema de la divisibilidad del continuo.

Si se piensa que un ente infinitamente divisible es algo contradictorio (porque sería un todo cuyas partes nunca podrían sumarse), es preciso admitir que los cuerpos constan, en definitiva, de partes no susceptibles de división, y por ende, inextensas. Para salvar la realidad del cuerpo se niega, pues, la de la extensión, ya que esta no puede derivarse de lo que en sí mismo es inextenso en tanto que indivisible. Todo el error de esta concepción estriba en confundir la idea de lo «divisible» con la de lo «dividido» y en no advertir que la potencia de división del cuerpo extenso es infinita, precisamente por no actualizarse nunca más que de un modo finito.

3. *El problema de los cuerpos mixtos*

El cambio sustancial se explica en la teoría hilemorfista mediante dos potencias: una pasiva —la material primera, que en cada caso se halla determinada por una forma sustancial— y otra activa, perteneciente a un ser distinto del que se corrompe. De esta manera, el cambio sustancial exige un paciente y un agente: dos entidades, de las cuales una recibe el influjo de una potencia activa y otra lo ejerce o realiza gracias a la pasividad de la primera.

Puede, sin embargo, acontecer que estas dos entidades obren mutuamente. No es imposible, en efecto, que un cuerpo reaccione sobre otro. Dada su hilemórfica estructura, existe en todo cuerpo, junto a un elemento de índole pasiva, otro que es raíz de

actividad, y si por el primero puede recibir alguna acción, por el segundo está en condiciones de ejercer otra, de donde se desprende que no es contradictorio —cuando se trata de cuerpos— que dos sustancias lleguen a corromperse mutuamente.

Para que de hecho se produzca la mutua corrupción de dos sustancias son necesarias ciertas condiciones, que no siempre se dan. De ellas se ocupó la ciencia antigua (con los únicos medios a su alcance) y ha logrado alcanzar fórmulas muy precisas la moderna ciencia positiva. Pero lo que aquí importa es el hecho mismo o la posibilidad en general de que dos cuerpos se corrompan mutuamente. Pues como quiera que todo cambio sustancial es a la vez, una generación y una corrupción, se hace necesario distinguir dos especies o modos de aparición de una sustancia nueva.

Según el primer modo, un nuevo cuerpo llega a la realidad por la sola extinción de otra sustancia, o lo que es lo mismo: el cambio sustancial se verifica con un solo paciente y un solo agente. Según el otro modo, el nuevo cuerpo surge por mutua corrupción de dos sustancias, cada una de las cuales tiene, por tanto, respecto de la otra, un doble oficio, pasivo y activo. Habida cuenta de esta doble especie de cambio sustancial, se denominan cuerpos «mixtos» a los que se engendran de la segunda forma. El agua, que surge por mutua corrupción de hidrógeno y oxígeno, es en este sentido un cuerpo mixto.

No toda unión de dos elementos o de dos entidades corpóreas da lugar a un cuerpo mixto, en el sentido más riguroso del término. Aunque este se puede utilizar en una acepción amplia, la idea filosófica de un cuerpo que se engendra por mutua corrupción de otras dos entidades sólo se significa en la acepción restringida por la que el cuerpo *mixto* se contrapone al simple *agregado* de dos o más elementos.

Tal diferencia era ya conocida de los antiguos. En los escritos aristotélicos acerca de la generación y la corrupción se encuentran argumentos contra los que intentaban reducir toda unión entre cuerpos a la única forma de mera agregación[153]. La Escuela habla de dos sentidos —amplio y estricto— de la palabra *mixtio.* Y, en fin, la química moderna distingue la idea de «mezcla» de la de «combinación». Desde el punto de vista puramente científico, la combinación se verifica según la ley de las «proporciones constantes y definidas», mientras que la mezcla puede establecerse de una manera arbitraria. Desde el punto de vista filosófico, que no se opone al de la ciencia positiva, sino que lo completa en otra dirección, el problema es este: ¿cómo se relaciona la *entidad* del mixto con las de los cuerpos que lo engendran?

La solución más simple es la del atomismo filosófico, según el cual el mixto se relaciona con los elementos como la suma con los sumandos. Pero esta solución confunde al mixto con el puro agregado y no se apoya en el atomismo científico, sino que lo interpreta desde una concepción mecanicista.

Más sutil es la tesis de Avicena[154], que, distinguiendo entre las formas y las cualidades de los elementos, sostiene la permanencia en acto de las primeras y una recíproca atemperación de las segundas, por virtud de la cual se obtiene un nivel medio, una coordinación de las cualidades elementales en la nueva entidad del cuerpo mixto. También para Averroes las formas sustanciales de los elementos permanecen en acto; pero es en ellas, antes que en sus propias cualidades, donde se da la mutua corrección

que hace posible al mixto como nueva entidad.

El defecto, no obstante, de ambas teorías es, en rigor, idéntico: uno y el mismo ser no puede poseer una pluralidad de formas sustanciales; dejaría de ser *un* cuerpo mixto; sería un puro agregado; ni cabe que las formas sustanciales se «disminuyan» recíprocamente, por la misma razón según la cual es imposible también que puedan ser intensificadas o aumentadas, a saber: porque este tipo de forma, esencialmente determinativo de la sustancia, no es susceptible de grados. En un plano esencial, lo que algo es lo es enteramente, o en absoluto deja de serlo, y, por tanto, aquello que esencialmente lo califica se halla en él por completo y sin graduación.

Un paso más hacia la explicación del cuerpo mixto representa la tesis de Scoto, para quien las formas de los elementos, no hallándose en acto en el mixto, permanecen, no obstante, como absorbidas y subsumidas en la capacidad de una forma nueva y más eminente; lo que equivale a decir que la forma del mixto es superior a las de sus elementos, y que estas se hallan virtualmente en aquella, de la misma manera que en lo que es superior hay tanto y más poder que el que tiene lo que es inferior.

La virtualidad de las formas elementales y la superioridad de la forma del mixto se implican, pues, mutuamente. Pero esta solución, más perfecta, sin duda, que las anteriores, no está de acuerdo con la realidad. El cuerpo mixto, que, como superior (precisamente a causa de la forma) a sus elementos, debería ser capaz de producir los mismos efectos que ellos —además de tener otros más eminentes—, no los produce realmente. El agua carece de las virtudes elementales del hidrógeno y del oxígeno; no es superior a ellos; es, simplemente, distinta.

Tomás de Vio, más conocido como el Cardenal Cayetano, habla también de una permanencia virtual de las formas elementales, mas no como tales formas, sino en razón de sus cualidades, y únicamente en el sentido de que estas se encuentran recíprocamente atemperadas en las que dependen de la forma del mixto. En este, pues, hay una forma *nueva,* y las cualidades que de ella se siguen no son ni más ni menos eminentes que las derivadas de las formas de los elementos.

Según lo cual: 1.º, las formas de los elementos no se hallan en el mixto, ni conservadas ni subsumidas; 2.°, por tanto, el nuevo cuerpo tiene una forma nueva (es la *forma del mixto,* no una *forma mixta);* 3.°, las cualidades que de esta forma dimanan son las mismas que tenían los elementos, pero mutuamente corregidas o atemperadas *(redactae ad mediocritatem).* Es lógico que específicamente coincidan con las de los elementos, ya que de ellos procede el mixto, y como este resulta de la mutua acción de las sustancias elementales, nada más explicable sino que sus virtudes o cualidades sean el efecto de la recíproca moderación de las que poseían esas sustancias.

En este sentido cabe, pues, decir que la estructura del cuerpo mixto es la *coordinación cualitativa* de los elementos, a diferencia de lo que acontece en la operación por la que un ser viviente se asimila una nueva sustancia. Esta asimilación no es coordinativa de las cualidades del viviente y de la sustancia asimilada, sino que constituye una verdadera *subordinación* del alimento al viviente.

ARISTÓTELES: *Peri genes,* 1; SANTO TOMÁS: *In Met.,* VII; F. SUÁREZ: *Disp. met.,* disp. XII, disp. XXXVI; R. DESCARTES: *Principia philosophiae,* II.

E. BECHER: *Naturphilosophie;* M. BORN: *Moderne Physik;* P. DESCOQS: *Essai critique sur l'hylemorfisme;* P. HOENEN: *Cosmologia* (ed. 1936), págs. 301-411; D. NYS: *Cosmologie* (ed. 1903), págs. 92-105; J. THIBAUD: *Vida y transmutaciones de los átomos.*

[143] Cf. Aristóteles: *Phys.*, I, 7, 190 b 17.
[144] Cf. Santo Tomás: *Contra gent.,* II, 54.
[145] Cf. Santo Tomás: *In Met.*, VII, lect. 2, n. 1285 ss.
[146] *Met.*, VII, 2, 1029 a 20.
[147] Cf. Aristóteles: *Peri genes*, I, 4, 318 b 14.
[148] Cf. Santo Tomás: *In Met.*, VII, 8, lect. 7, n. 1423.
[149] Cf. Aristóteles: *Peri genes*, I, 8.
[150] En los escritos *De natura rerum*.
[151] *Principia philosophiae*, II, c. XXXVI.
[152] En su obra sobre la vida, las costumbres y la doctrina de Epicuro.
[153] *Peri genes*, I, 10.
[154] Para las opiniones que se van mencionando en este epígrafe, cf. J. Gredt, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, ed. mencionada, I, páginas 315-322.

TERCERA PARTE
EL ENTE VIVO

CAPÍTULO XII
El objeto de la psicología

1. *La psicología filosófica*

Entre los seres mutables se encuentran los que denominamos vivientes, en los cuales la movilidad física reviste una singular forma de ser y de manifestarse, que atrae poderosamente nuestra atención. El ser viviente es una especie de ente móvil, una clase o figura peculiar del ser sujeto a la mutación, y que, frente a la opuesta modalidad de este ser, se nos presenta como la más perfecta o eminente. Dentro del orden físico, la vida es la forma más alta de la movilidad: por eso nos atrae más que las otras; pero es, de todos modos, movilidad también, y, en consecuencia, debe ser estudiada por la misma ciencia filosófica que tiene por objeto al ente móvil.

La filosofía del ser viviente es, de esta suerte, una parte especial de la filosofía de la naturaleza: la parte principal y más compleja, pues los seres vivientes añaden sus respectivas propiedades a las que tienen los que no poseen vida. Este sector de la filosofía puede, en rigor, denominarse «biología filosófica», si por biología se entiende simplemente lo que la palabra significa en su acepción etimológica y primaria: estudio de la vida, ciencia del ser viviente. Como, no obstante, ocurre que este término tiene en la actualidad otras connotaciones que específicamente lo restringen a los conocimientos «positivos» que versan sobre «fenómenos» vitales, no hay inconveniente en prescindir de él, aunque no de su significado. Para recoger este puede emplearse el término «psicología», que etimológicamente denota la ciencia, cuyo objeto es el alma —ψυχή—, es decir, el principio que anima al ente vivo. Ya que este principio se encuentra radicado en dicho ser, la psicología es, en último término, el conocimiento filosófico de los seres vivientes.

En tanto que ciencia filosófica, la psicología de que hablamos se contrapone también a otra modalidad de ciencia fenoménica: la «psicología experimental», ciencia estrictamente particular, constituida con independencia de la metafísica y que, por tanto, se desentiende de los problemas relativos al «ser» latente bajo los fenómenos psíquicos. Sin embargo, esta psicología «positiva» no se identifica, de hecho, con la biología. Las dos coinciden en ocuparse únicamente con fenómenos y en todos los caracteres que de ello dimanan; pero difieren en que los fenómenos estudiados por la psicología experimental son exclusivamente los que atañen a la vida cognoscitiva y apetitiva en general, mientras que la biología se desentiende de ellos o los aborda sólo desde el punto de vista de sus simples bases fisiológicas.

Como puede advertirse, no es perfectamente clara y rigurosa la diferencia entre la biología positiva y la psicología experimental. De hecho, no obstante, se las concibe

como dos ciencias distintas, lo que, unido a la existencia de una psicología propiamente filosófica, da lugar a una trilogía de ciencias en torno a la vida La psicología filosófica suele ser calificada —precisamente para distinguirla de la psicología no filosófica— con los términos «racional» y «especulativa», que no son, en verdad, muy afortunados. También la psicología experimental es y debe ser racional, aunque no siga todas las exigencias de la razón y se limite a las que conciernen sólo a las leyes interfenoménicas de que esa ciencia se ocupa. Por otra parte, la psicología experimental no tiene esencialmente una finalidad práctica, sino que es, en su esfera, tan especulativa como la propia psicología filosófica lo es en la suya; lo cual no obsta para que la psicología experimental dé ocasión a una gran multitud de aplicaciones y consecuencias sumamente útiles en el gobierno de nuestra vida, e incluso para que sea posible afirmar que una buena parte de los descubrimientos de esta ciencia se ha debido, de hecho, al interés que sus presuntas aplicaciones prácticas logran despertar.

Lo que realmente importa, para advertir la naturaleza específica de la psicología que ha de ocuparnos, es el carácter *entitativo* de su objeto. La psicología filosófica no prescinde de los fenómenos y manifestaciones vitales de los entes que estudia. Por el contrario, si los estudia es sólo en tanto que tienen dichas manifestaciones vitales. Pero no olvida que ellas lo son, por cierto, *de* un tipo de *ente,* de una forma o especie de *realidad.* Su problema central es, por lo tanto, el que se formula de este modo: ¿Cómo ha de ser, en general, un ente para que tenga movilidad vital? Es el mismo problema de la filosofía de la naturaleza, contraído a un aspecto, el más alto y difícil, de la mutabilidad física.

El objeto formal de la psicología filosófica es, pues, esencialmente, el mismo que el de la filosofía general de la naturaleza, a saber: el ente móvil. Lo que ocurre es que el ente capaz de mutación queda determinado ahora por una nota peculiar y exclusiva de los seres vivientes: la capacidad que estos seres poseen de operar por sí mismos, de moverse a sí propios[155]. Es a esta capacidad a lo que propiamente denominamos «vida». El ser viviente es aquel cuya específica moción es una «automoción». Esto se hace patente tanto en el uso propio de la palabra «vida» como en sus acepciones impropias o metafóricas. Por virtud del primero, llamamos viviente a un ser en cuanto vemos que realmente se mueve por su cuenta, sea cualquiera la especie de movimiento u operación que ejecute. En acepción impropia, pero muy sintomática, también denominamos vivientes o animadas a las cosas que, aunque no se mueven por sí mismas, parece que lo hacen: tal, por ejemplo, el caso del «agua viva» en la fuente, por oposición a las «aguas muertas» del estanque o del lago[156].

Santo Tomás define al ser viviente como *la sustancia a la que conviene, según su naturaleza, moverse a sí misma*[157]. Según lo cual, el viviente es, en resolución, un ser naturalmente automutable. Cada una de las ideas que se combinan en la mencionada definición debe ser objeto de las aclaraciones respectivas. En primer lugar, el viviente es *un* ser, no un agregado o colección de seres artificialmente coordinados. De este modo el viviente difiere de la «máquina» u organismo meramente artificial que parece moverse a sí propio. Tal organismo no es, en rigor, sino una pluralidad de seres, sistematizada por y

para el hombre. En segundo lugar, el viviente tiene de una manera «natural» la capacidad de la automoción, lo que debe entenderse con las siguientes aclaraciones: *a)* que la capacidad de moverse a sí mismo es previa a toda intervención humana (natural, como opuesto a artificial); *b)* que dicha capacidad no excluye la influencia en el viviente de todo agente extrínseco o distinto de él, porque moverse naturalmente a sí mismo no significa carecer de estímulos externos, sino poseer una naturaleza tal que las operaciones permitidas por ella no tengan como exclusivo agente a una entidad distinta de la que se mueve, de suerte que, en este sentido, lo que es naturalmente automutable se opone a aquello que, también por su naturaleza, no es capaz de otras mutaciones sino las producidas por agentes total y exclusivamente extrínsecos (naturalmente automutable, como opuesto a naturalmente incapaz de automutación); *c)* por último, conviene añadir que el sentido de lo natural puede tomarse aquí de una manera respectiva o disyunta, es decir, significando que en cada caso la capacidad de automoción está medida o delimitada por la peculiar naturaleza del ser que la posee, de tal manera, que las diversas naturalezas de los seres vivos determinan grados diferentes en la capacidad de su automoción.

Por lo que toca a esa capacidad de moverse a sí mismo, propia del viviente, también es necesaria otra aclaración. Moverse a sí mismo es hacer, a la vez, de agente y de paciente. De ahí que las acciones específicas del ser vivo tengan la propiedad de la inmanencia: de ese ser proceden y en él quedan. Mas lo que hace de agente tiene que hallarse en acto, mientras que lo que hace de paciente es, en cuanto tal, algo en potencia. De donde resulta que el ser viviente debe hallarse, a la vez, en potencia y en acto. Pero esto es absolutamente imposible si el viviente no consta, al menos, de dos partes, de suerte que una sea la que mueva y otra la que es movida. La automoción del viviente exige, pues, que este sea una estructura u organismo.

Ocurre aquí algo parecido a lo que ya se observó con ocasión del problema del movimiento. El ente móvil se halla, a la vez, en acto y en potencia de moverse, precisamente cuando se está moviendo. Y, sin embargo, el movimiento no es contradictorio porque, respecto de él, el ente móvil se halla en acto según una determinada parte, y en potencia según otra. De una manera análoga el ente vivo tampoco realiza su automoción de una manera adecuada y total, sino «por partes»; unas mueven a otras. Por ello mismo la psicología filosófica establece el principio de que el ser viviente nunca puede ser simple, y este principio no se basa sólo en la experiencia, sino en la propia índole de la movilidad vital, la cual, por ser una capacidad de automoción, sólo es posible si hay distinción de partes en el ser que la tiene.

Tal es el ente sobre el que versa la psicología filosófica: un cuerpo organizado, un sistema de partes que hacen de instrumentos —órganos— para la automoción del respectivo conjunto. De ello no se sigue, sin embargo, que toda estructura o sistema de partes dé lugar a un ser vivo. Ya se ha visto antes que no lo son las máquinas; pero otro tanto ocurre también con aquellos cuerpos naturales que no son capaces de variar intrínsecamente su movimiento a tenor de las diversas circunstancias. A estos seres se les denomina inertes: su actividad está unívocamente determinada, y aunque posean una microestructura, esta sólo varía por el influjo de los agentes exteriores[158].

2. *El alma y sus potencias*

No todos los cuerpos tienen vida. Por supuesto, carecen de ella los puros cuerpos «matemáticos». Tampoco la tienen los cuerpos artificiales, que son todo lo más, simples máquinas. Pero aun los propios cuerpos naturales se subdividen en dos grupos o especies: los inertes y los que tienen vida. No es, pues, por tener cuerpo por lo que tienen vida ciertos seres.

Si lo que hace que algo tenga vida no es el cuerpo en que esta se realiza, será preciso afirmar que lo que anima al viviente es «otra cosa» que el cuerpo que este tiene. A esta otra cosa se conviene en llamarla, por su efecto, «alma», del latín *anima:* lo que anima o vivifica al ente en que se encuentra. Cabría pensar, no obstante, que lo que hace que un cuerpo sea viviente no fuera otra cosa sino la estructura u organización de partes, propia del cuerpo vivo. Ya hemos visto que esta estructura es una condición imprescindible para la automoción. Apoyándose en ello, cabría pensar que aunque el cuerpo viviente no tenga vida sólo por ser cuerpo, la posea, sin embargo, en tanto que es un cuerpo organizado. Lo cual, aunque es exacto, no significa que el organismo o estructura de partes de que consta el viviente sea lo que, en *último término,* hace posible que este tenga vida. Tal organismo es una unidad sustancial porque algo distinto de sus partes, y que en todas ellas ejerce su influencia, «unifica» al conjunto, de tal manera, que lo que anima al viviente no es su organismo, sino precisamente lo que hace de principio unificador o sistematizante de las partes de este.

Hay así en el viviente algo que unifica su estructura y la hace apta para la automoción. En realidad, ambas funciones no son más que una, pero cabe estudiarlas acentuando uno u otro aspecto. Las dos definiciones principales que del alma propone Aristóteles se hallan justamente en este caso. Por la primera se define el alma, en general, como *acto primero del cuerpo natural organizado*[159]; en la segunda se considera al alma humana como *aquello por lo que primariamente vivimos, sentimos, cambiamos de lugar y entendemos*[160].

a) La definición del alma en general como «acto primero del cuerpo natural organizado» tiene sus supuestos en la teoría hilemórfica, de la que no es otra cosa sino una aplicación o concreción al caso del ser vivo. Todo cuerpo, viviente o no viviente, es —por mutable— algo que esencialmente consta de materia prima y forma sustancial. Al exponer la teoría hilemórfica se señaló que la materia prima no es de suyo más que pura potencia, en tanto que la forma sustancial es el acto primero, la determinación radical y originaria por la que el cuerpo se constituye en su ser. Cualquier otro acto —es decir, cualquier otra determinación— que este pueda tener ya lo supone sustancialmente configurado y, por lo tanto, sólo puede afectarle de un modo accidental.

El alma es, pues, la forma sustancial del ser viviente, lo que de una manera radical y primaria constituye al cuerpo que este es. Por alma debe entenderse así, en primer lugar, lo que en el cuerpo vivo hace que la estructura que este tiene sea sustancialmente «una».

Es, como antes se dijo, el principio organizador del ser viviente: lo que unifica de una manera esencial su pluralidad constitutiva. Esta unificación no debe interpretarse como algo posterior a la existencia de las diversas partes del viviente. El ente vivo sólo tiene partes en la medida en que estas constituyen una unidad esencial.

En cuanto forma sustancial del ser viviente, el alma se une a la materia prima que dicho ser, como todo cuerpo, tiene; o lo que es lo mismo, el viviente es un cuerpo que se compone de la materia prima y de una especial forma sustancial que denominamos «alma». Por consiguiente, esta no representa una entidad completa que se aloje en el cuerpo del viviente —no se sabe dónde—, sino un coprincipio sustancial, algo que se halla esencialmente unido a la materia prima, con la que compone la sustancia completa que es el ente vivo. Ni tampoco es el alma una forma más —todo lo importante que se quiera—, sobreañadida al cuerpo del viviente. Este cuerpo la tiene precisamente como su forma sustancial o acto primero, lo cual sería imposible si como cuerpo ya estuviese constituido, pues en tal circunstancia dispondría, como todo ente corpóreo, de su propia forma sustancial, y cualquier otra forma que entrara en composición con él habría de ser, por tanto, un acto secundario o forma accidental.

De esta manera, la diferencia entre el cuerpo y el alma del viviente es la que hay entre una sustancia completa y una de sus partes «esenciales»: la forma sustancial que como tal la especifica y determina. Pero esta parte no es un fragmento del cuerpo, una de sus «partes integrantes». Quienes niegan el alma porque «no la han visto» entre la anatomía del ser viviente, incurren, bajo su pretendida sutileza, en la ingenuidad de concebirla como un trozo del cuerpo. A poco que se «piense», fácilmente se advierte que si el alma fuese una parte integrante de la estructura somática, haría falta otra alma que mantuviese unida esta porción a las restantes de esa misma estructura, y para esta otra alma, un alma nueva, etc.

Si por alma se entiende un principio unificador del organismo vivo, es inútil buscarla entre las partes integrantes de este; pero también es enteramente ineficaz el argumento que pretenda basar su inexistencia sobre el hecho de que nadie ha visto tal principio. Ninguna forma sustancial se ve; lo que se ve y se toca es el cuerpo que ella, con la materia prima —también imperceptible—, articula y compone. Para negar con el mencionado argumento lo que Aristóteles entendía por alma sería menester negar todas las formas y principios sustanciales y, en general, todo cuanto no es perceptible por los sentidos, aunque la razón, apoyándose en ellos y penetrando su testimonio, nos exija afirmarlo.

Por no ser una parte integrante, sino la forma sustancial del ente vivo, el alma afecta a la totalidad de este —como tal totalidad— y a cada uno de sus distintos órganos. Ello no ocurriría si el alma fuese una forma accidental. Sólo las formas accidentales pueden convenir al todo sin afectar a cada una de sus partes. La figura que un cuerpo, como conjunto de partes, tiene, no es respectivamente poseída por cada una de ellas; igualmente acontece con el tamaño o la extensión de un todo, etc. Pero la forma sustancial, precisamente en cuanto sustancial, se halla entera en el todo y entera en cada una de sus partes. Para que estas lo sean de una misma unidad esencial, es necesario que

estén informadas por la misma forma sustancial que informa al todo. Si alguna de ellas estuviera regida por una forma sustancial distinta, le ocurriría una de estas dos cosas: o bien sería un verdadero todo accidentalmente unido, meramente acoplado, con alguna parte del todo primero —así la gota de agua en la hoja del árbol—, o bien sería una parte de otro todo que se une al primero también de una manera accidental.

Es claro, sin embargo, que el alma o cualquier forma sustancial no se halla igualmente entera en el conjunto y en cada una de las partes que lo integran. En el todo se encuentra plenamente, según su esencia íntegra y según la totalidad de su potencia; en cambio, en cada una de las partes, aunque esencialmente se halle entera, se encuentra sólo, respectivamente, según alguna de sus potencias o virtualidades, y así puede decirse, con el ejemplo de santo Tomás, que el alma está en el ojo por la vista y en el oído por la facultad auditiva, etc.

b) La otra definición aristotélica del alma expresa la totalidad de los efectos que esta es capaz de determinar en el cuerpo viviente. No todos ellos convienen a todo ente vivo; sólo en el hombre pueden hallarse juntos. Mas lo que esa definición indica no es, en rigor, el conjunto de efectos atribuibles al alma, sino lo que esta es con relación a cualquiera de ellos. El alma queda así definida como *aquello por lo que primariamente* convienen al ser vivo las mencionadas operaciones. Lo que del alma se afirma es que constituye el «principio primero» de tales operaciones del viviente, lo cual no es más que un caso de lo que, en general, conviene a toda forma sustancial respecto al cuerpo al que determina.

En el examen que se dedicó a la estructura fundamental del ente móvil se aclaró que la forma sustancial es principio o raíz de actividad[161], en contraposición a la materia prima, que por su índole potencial, esencialmente determinable, tiene un puro carácter pasivo. La forma sustancial del ser viviente —lo que llamamos, en general, alma— es lo que infunde o determina en este la capacidad de automoción a través de la gama de sus diversos grados y manifestaciones. Pero ello lo hace en tanto que forma, es decir, no en cuanto ente completo, sino únicamente como lo que es, como un coprincipio entitativo, a la manera de un factor parcial, que por sí solo carecería de poder suficiente. El alma del ser vivo no es un motor que ponga en actividad al sistema de partes de un organismo. Todo motor es ya un ente completo; pero la forma sustancial del ente vivo no es, en rigor, un ente, sino la parte sustancialmente «determinativa» de una entidad, en la que, por lo tanto, tiene que existir, unida a aquella de una manera esencial, otra perfección que sea en sí misma sustancialmente «determinable». El motor del viviente es, de una manera intrínseca, el propio viviente, *como entidad completa* (lo que no excluye que sobre él actúen —pero también como sobre un ente constituido por completo y apto para la vida— agentes exteriores de la más varia índole).

* * *

El alma es el *principio radical* de la capacidad de automoción propia del ente vivo. Si

la esencia de este fuese inmediatamente operativa, el tener alma iría acompañado en él de la realización de todas las operaciones que por su jerarquía vital le convinieran. Pero no ocurre así. El viviente no está siempre en acto de las operaciones de que es capaz, y, sin embargo, siempre posee esa capacidad merced a su alma. No es, pues, por esta por lo que de una manera inmediata actúa el ser viviente. De lo contrario, como se ha indicado, siempre realizaría sus operaciones, y no en cada momento alguna de ellas, sino precisamente siempre todas, de la misma forma que mientras vive tiene entera su alma y no, de una manera sucesiva, fracciones o partes de ella. Mas si el alma no es aquello por lo que inmediatamente actúa el ser vivo, habrá que admitir en este unos *principios próximos* de sus operaciones, tantos cuantos sean los tipos fundamentales de ellas. A estos principios próximos o inmediatos se les llama —como, en general, a todos los que directamente hacen posible la actividad de un ser— *potencias* o *facultades.*

La palabra «potencia» se toma aquí en un sentido activo: como un «poder hacer» determinada especie de operaciones; mas no un poder remoto o radical, como es el que el alma confiere al ser viviente, sino, por el contrario, inmediato y formal. De manera que si se tienen en cuenta todos los factores hasta aquí consignados en torno a las operaciones del viviente, nos encontraremos con que estas suponen las siguientes cosas: 1.ª, el *ente* (completo) *que* realiza la operación: el ser viviente, que es su sujeto adecuado; 2.ª, el alma o forma sustancial del mismo, la cual es *aquello por lo que, en último término,* la operación puede ser realizada; 3.ª, la facultad o potencia, es decir, *aquello por lo que próximamente* puede cumplirse la operación.

El alma se nos presenta así como una energía radical que tiene por instrumentos las energías o poderes inmediatos que son sus potencias. Estas son realmente distintas de aquella; son determinaciones, actualizaciones suyas, las cuales, a diferencia del alma, que es una forma sustancial y, por tanto, está en todo el viviente, son formas accidentales[162], capaces únicamente de informar de un modo respectivo a alguna parte de él (la vista al ojo, la capacidad auditiva al oído, etc.). También puede ocurrir que una potencia no informe a ninguna parte del organismo. Tal es el caso —como oportunamente se verá— de las facultades superiores del hombre. Cuando esto acontece, la potencia es denominada «inorgánica», y en el caso contrario, «orgánica», o sea, provista de órgano, de tal manera que la facultad está, en rigor, constituida entonces por el órgano y la potencia que lo informa, o lo que es lo mismo, por el órgano en tanto que informado por la potencia.

Lo que *es* un poder de acción guarda con esta una relación esencial. Las distintas potencias difieren así por las diversas clases de actos que respectivamente les competen. La potencia visiva difiere de la auditiva porque su acto es el ver, no el oír. Pero, a su vez, los actos se especifican por los objetos que los provocan y sobre los cuales recaen[163]. El color no se oye; el sonido no se ve. Cosa distinta es que, por hallarse juntos determinados colores y determinados sonidos en una misma cosa, la aprehensión de un color nos traiga a la memoria el recuerdo de un sonido, o a la inversa *(collatio sensibilis).* Pero esto se fundamenta en la unidad real de que esas cualidades gozan fuera de las potencias que se hacen cargo de ellas. Tal unidad es, en definitiva, la de la cosa

que dichas cualidades tienen como sujeto de inhesión. A esta cosa unitaria, en la que residen los distintos aspectos que diversifican a las potencias, se la denomina «objeto material» de ellas, tomando aquí la palabra «material» en el sentido de lo que cumple o desempeña el oficio de materia sólo en tanto que actúa como aquello *en lo cual* algo es, y *sobre lo cual* versa una determinada actividad. Los diversos aspectos que hay en el objeto material, y que son respectivamente alcanzados por la actividad de las distintas potencias, son los «objetos formales» de estas, es decir, lo que les da sus específicas modalidades. (La forma, en efecto, tiene —como ya se señaló—, entre otros oficios, el de diferenciar a lo que la posee de todos los demás seres).

Si ahora volvemos a enumerar la constelación de factores que intervienen en las operaciones del ser vivo, tendremos el siguiente repertorio: 1) el propio ser vivo; 2) su alma, como principio remoto de operación; 3) la potencia, como principio próximo de ella; 4) la operación misma; 5) su objeto formal; 6) su objeto material. De todos estos elementos y factores tiene que hacerse cargo la psicología filosófica para explicar el ente capaz de automoción. Claro es, sin embargo, que no todos deben ser examinados por idéntico título. El factor principal es aquí el ente vivo, como caso especial del ser mutable. Por el contrario, lo que menos importa en la psicología es el objeto material de las operaciones del viviente, que como tal objeto material sólo interesa por su relación con estas operaciones.

3. *La estructura de la psicología*

De la misma manera que la psicología se constituye como una parte especial de la filosofía de la naturaleza —por ser el ente vivo una especie del ente mutable—, así también las partes de la psicología deben establecerse atendiendo a la diversidad específica de los seres vivientes. Pero esta diversidad debe ser tal, que les convenga precisamente en tanto que vivientes, de la misma manera que lo que distingue al ente vivo del que no tiene vida, es la diversa especie que los entes mutables poseen precisamente en tanto que mutables.

Lo que diversifica al ente móvil en sus dos especies principales es la capacidad del ente vivo para una modalidad de mutación, que es más íntima y suya que la que conviene al ser inerte. La mutación que un ser se da a sí mismo es, en efecto, «más suya» que la que sólo es recibida de otro. En consecuencia, lo que de una manera específica divide al ente vivo debe ser también el grado o la medida, esencialmente diversos, en que los seres vivos tengan como «propias» sus respectivas operaciones. De esta manera la división del ser vivo da lugar también a una escala o jerarquía entitativa, por la que asciende —tras haber rebasado la ínfima categoría de los cuerpos que de ningún modo se poseen a sí propios—, desde las formas mínimas de la autoposesión, hasta las más perfectas y logradas. No tanto, sin embargo, que se pueda alcanzar el verdadero ápice de la intimidad del ser consigo mismo. La absoluta y plenaria autoposesión se da en el Ser divino, pero este es inmutable, y su «vida», por ende, la estudia el metafísico, no el simple filósofo de la naturaleza, que ha de atenerse al ser sujeto al cambio.

Para fundamentar la división del ente vivo hay que partir así del principio de que un ente mutable es tanto más viviente —y por ello más se posee a sí propio— cuanto más se da a sí mismo el movimiento que realiza. Pero en todo movimiento es preciso distinguir estas tres cosas: 1) su misma ejecución; 2) la forma a la que esta sigue —ya se ha insistido suficientemente en que el principio de actividad lo es la forma—; 3) el fin a que el movimiento tiende. Y en torno a estas tres cosas se dan precisamente estas tres posibilidades: *a)* que el ser vivo sólo tenga como propia la simple ejecución del movimiento, de tal manera, que la forma de que este deriva y el fin que con él se intenta no se los haya dado el móvil a sí mismo, sino que los posea de un modo puramente natural (o lo que es igual, que ya estén prescritos y determinados en la esencia del móvil); *b)* que el ser vivo no solamente tenga como algo propio la mera ejecución del movimiento, sino también el acto por el que se halla presente en él la forma de la que el movimiento se deriva; de tal modo, no obstante, que el fin que este pretende no se lo haya propuesto el ser viviente, sino que sea algo impuesto a su naturaleza o constitución esencial; *c)* que el ser vivo tenga, en fin, como cosas propias la ejecución de su movimiento, el acto por el que la forma de que este deriva se halla presente en él, y también aquel otro acto por el que el viviente se determina a un fin[164].

A estas tres posibilidades, que son otros tantos grados, esencialmente diversos, de la capacidad de automoción, se las denomina, respectivamente, vida *vegetativa,* vida *sensitiva* y vida *intelectiva.* La vida vegetativa, así llamada por ser la que manifiestan los vegetales o plantas, es la expresión mínima de la capacidad de automoción. El vegetal realiza por sí mismo (aunque excitado también por un agente externo) sus operaciones específicas. No es en ellas un mero paciente, algo que se limite a recibir lo que en él acontece, sino que, a su modo, hace de agente de la mutación que le afecta, a saber: siendo él, y no sólo aquello que externamente le estimula, una verdadera causa de dicha mutación. Ahora bien, el principio y raíz de que esta se deriva es una forma que, aunque está presente en el vegetal, no es nada que él haya obtenido por sí mismo. El vegetal no realiza por sí ninguna operación mediante la cual se haga presente la forma que determina sus mutaciones específicas; antes por el contrario, estas formas —tanto la sustancial como las accidentales— se hallan en él justamente como principios de todas sus operaciones, o sea, están en él de un modo puramente natural, de suerte que lo que las hace ser en el viviente es lo mismo que a este le ha hecho ser. Y es también puramente natural la forma en que tal viviente tiene determinado el fin de sus operaciones, porque este se halla también prescrito en su naturaleza y no es objeto de operación alguna por la que el vegetal se lo dé a sí propio.

En una palabra: ni la forma ni el fin que rigen las operaciones del vegetal pueden ser «objeto» de estas operaciones. Por el contrario, la vida *sensitiva* se define por el hecho de que la operación vital tiene por forma, de la cual deriva, junto a las puramente naturales y subjetivas, otra que es, a su vez, objeto de operación vital. El animal que tiende al alimento que ha percibido realiza una operación cuyo principio no lo constituyen sólo las formas naturales que en él «están presentes», sino la forma «objetiva» (el alimento, en este caso), que él «se hace presente» por su operación de percibirla. El

animal no sólo se da a sí mismo el movimiento que realiza, sino también la forma —objetiva, externa— a la que este movimiento sigue. Lo cual se debe a su capacidad de conocer, de la que, en cambio, está privado el vegetal. Por el conocimiento, la forma, que está físicamente en lo percibido, se la hace presente el animal. De esta manera, mientras el vegetal no verifica otras operaciones que las que atañen a su propio cuerpo, el animal tiene el poder de realizar un tipo de operación que trasciende su cuerpo y le abre o relaciona a las formas de otros. Esto se verifica en cada especie de una manera más o menos perfecta, según el grado de capacidad cognoscitiva que el animal posea. En los animales superiores el conocimiento se extiende hasta los cuerpos distantes —dentro, claro es, de ciertos límites—, mientras que en los más imperfectos se limita a los que son vecinos o contiguos a ellos.

Pero el viviente meramente sensitivo carece de la facultad de proponerse sus propios fines. Coincide así con el vegetal en no tener a estos por «objeto» de ninguna de sus operaciones vitales. No es que ellas carezcan de fin —sin duda lo poseen—, pero este fin es puramente natural, es decir, algo que ha sido dado al animal con su naturaleza específica y que, por tanto, de alguna manera está presente en él, condicionando extrínsecamente sus operaciones. Mas no es la misma esta presencia intrínseca y subjetiva del fin, que la presencia extrínseca u objetiva de este. No es igual un fin «impuesto» que un fin «propuesto». Y, sin embargo, también es verdad que el animal conoce y pone los medios para cumplir sus fines. ¿Cómo es posible entonces que, disponiendo de este conocimiento, no conozca los fines de sus actividades y, por tanto, no pueda proponérselos? ¿No hay una conexión entre el medio y el fin, y por lo mismo, entre «poner» aquellos y «proponerse» este?

Sin embargo, conviene reparar en que el conocimiento de los medios no implica siempre un conocimiento del fin. La conexión entre el medio y el fin es una relación real, entitativamente infalible. Si lo que fue puesto «como medio» no surte nunca el apetecido fin, es que, en realidad, no era un medio para este. Los verdaderos medios siempre surten sus verdaderos fines. Pero la conexión entre el conocimiento del verdadero medio y el de su verdadero fin no siempre se da. Precisa, en efecto, distinguir dos modos de conocer los medios. Lo que hace de medio para un fin puede ser conocido en sí mismo, independientemente de su relación a aquello para lo cual sirve. Quien se enriquece comprando algo que no creyó económicamente «tan» valioso, conoció algo que entitativamente era un medio para su enriquecimiento, mas no lo conoció precisamente en tanto que medio para este. Otras veces, en cambio, los medios son conocidos precisamente en su condición de tales medios. En consecuencia, si el animal no se propone sus fines, aunque conozca y ponga los medios a ellos conducentes, es porque no se halla en este último caso. Y si el animal conoce los medios, pero no los conoce en tanto que medios, es que le falta el conocimiento de la idea universal «ser medio para un fin». Mas si, en principio, tiene la capacidad de conocer todas las cosas que son medios y, sin embargo, no tiene dicha idea universal, es que carece de la capacidad de «abstraer». De donde resulta, en definitiva, que el animal sólo tiene por objeto lo concreto. Su conocimiento es, por tanto, meramente sensible. De ahí que la vida que le

corresponde sea denominada «sensitiva».

Por último, el tercer tipo de vitalidad que se distinguió tiene, sobre los caracteres positivos de los otros, la propiedad de referirse al fin de sus operaciones de una manera «objetiva». El viviente capaz de esta vida ejecuta sus actos, conoce las formas que hacen de principios externos de ellas y se propone también sus propios fines. Esto último es posible en la medida en que tal viviente es capaz de conocer los medios en tanto que medios, o lo que es igual, en cuanto tiene una facultad que le permite abstraer ideas universales. Esta facultad, por la que se trasciende lo concreto y se aprehende lo universal, es el entendimiento o intelecto, y de ahí que la vida de los que la poseen sea denominada «intelectiva». Merced a ella, el hombre no se bloquea en su propio cuerpo, como el vegetal, ni se relaciona únicamente con otros cuerpos, como le acontece al animal, sino que está, en principio, abierto a todo ente, por disponer de la idea trascendental del «ente», que se supone en todas las ideas universales. El hombre puede saber que el medio «es» medio para un fin, porque tiene la idea del «ser», la cual, en cambio, falta al animal. No es que este no conozca nada de *«lo que* un objeto es»; lo que no conoce es *«que lo es».*

La vida intelectiva es, de este modo, la forma más perfecta en que el ente mutable se posee a sí mismo. El hombre tiene realmente como «suyas» las operaciones que específicamente le convienen, pues no sólo las hace o ejecuta —aunque también bajo la influencia de causas exteriores—, sino que, además, se hace presente las formas objetivas que las determinan y es capaz de proponer sus fines. No, sin embargo, hasta el punto de poder darse a sí mismo el fin de que todos sus fines participan. Nuestros fines parciales los elegimos nosotros mismos. Mas todos ellos son fines en cuanto participan de algún modo de un fin que no podemos elegir, puesto que no podemos no quererlo. Este fin radical, latente en todos los fines, es —certera o erróneamente buscada— la felicidad que «naturalmente» apetecemos. Mas, por tratarse de un fin natural, no es nada que nos hayamos dado nosotros; nos ha sido dado —como fin— por virtud de nuestra propia naturaleza, y necesariamente, en una u otra forma, tenemos que quererlo.

Por no ser dueño de su fin radical, el hombre no se posee a sí mismo de una manera plena y absoluta. Ese fin radical es un fin natural, y la naturaleza que tenemos es un don recibido. Únicamente el ser que nada deba a otro será capaz de la absoluta autoposesión y consistirá en ella. Dentro del orden creado, y que se puede conocer de un modo filosófico, la forma máxima de la autoposesión es la imperfecta que corresponde al hombre en cuanto este es capaz de conferirse sus propios fines parciales.

* * *

A la distinción de estas tres vidas corresponden tres especies de alma: vegetativa, sensitiva, intelectiva. Cada una de ellas constituye, dentro del respectivo tipo de vivientes, la forma sustancial que hace posible las correspondientes actividades vitales. Decir que el vegetal posee alma no significa, pues, que tenga la capacidad de discurrir ni, en general, tampoco la de conocer. El vegetal tiene un alma vegetativa, de acuerdo con

su vida, que es únicamente la capacidad de automoción en lo que atañe a la ejecución de sus operaciones. Análogamente, el alma que posee el animal tampoco es intelectiva, sino la que realmente le conviene, de conformidad con su propia capacidad vital: un alma meramente sensitiva.

Pero acontece que, por no ser solamente distintas, sino también jerarquizadas, las superiores no están exentas de la capacidad que conviene a las inferiores. El alma sensitiva tiene todo el poder de la vegetativa, y a él añade su propia virtualidad. A su vez, el alma intelectiva tiene también la capacidad que corresponde a la sensitiva, y por lo mismo, aquella de que la vegetativa goza. No se trata así de que el animal tenga dos almas y el hombre tres. Por ser acto primero, la forma sustancial sólo puede ser una en cada ente. De suerte que el alma sensitiva es poseída por cada animal como el primer principio de todas sus operaciones vitales, tanto de aquellas que le corresponden de una manera específica, como también de las que le convienen por su índole genérica de viviente, la cual comparte con el vegetal. Para ello es preciso que el alma sensitiva esté provista de las potencias que en la vegetativa existen, y como toda potencia se halla enraizada en la capacidad del alma a que pertenece y de la cual deriva, las potencias vegetativas del animal, que también goza de sensitivas, tienen su asiento en una sustancia cuyo acto primero ha de poseer, en su simplicidad, la capacidad radical para unas y otras, lo que sólo es posible, a su vez, si ese acto primero, siendo como es indivisible, tiene de una manera formal la capacidad sensitiva por la que se define, y de una manera virtual o eminente la capacidad vegetativa compartida con la forma sustancial del menos perfecto de los seres vivos.

Análogamente, quien posee una fuerza medida por la capacidad de levantar de una vez un peso de hasta treinta kilogramos, también la tiene para alzar así las cargas inferiores a esta; y no necesita de dos o más poderes, el uno para levantar la primera carga y los otros para las otras, sino que con uno y el mismo poder, graduado en cada caso de un modo respectivo, es capaz de subir cada una de ellas. Y en otro orden superior de ejemplos, quien realmente es capaz de hacer un gran sacrificio, lo es también, con esa misma capacidad, de hacer otro pequeño, y la facilidad con que realiza este último no es sino un índice de que la capacidad para el primero contiene eminentemente, y por lo mismo, sin verdadera división de partes, la que el segundo exige[165].

Por las mismas razones el hombre tiene un alma, que, siendo formalmente intelectiva, posee de una manera superior o eminente también las capacidades del alma sensitiva y la vegetativa. Esta única alma que cada hombre posee es el primer principio no sólo de las operaciones intelectuales, sino también de las más modestas de la vida, tales como la nutrición, el crecimiento, la generación, etc. Pretender lo contrario, como más tarde veremos que con un prurito excesivamente espiritualista han propugnado algunos filósofos, es destruir mentalmente lo que en la realidad tiene que ser una unidad indivisible y simple: la unidad que nuestra alma, como toda forma sustancial o acto primero, tiene en virtud de su natural esencia, compatible, no obstante, con la indiscutible variedad de sus potencias o facultades.

Por lo que se refiere, en general, a las potencias de estos tres tipos de alma, obvio es

decir que, en un principio, cabe diferenciarlas de acuerdo con esa misma división tripartita que antes se ha señalado. Pero hay que tener en cuenta que, a partir de la vida sensitiva, las potencias, aunque radicadas en su sujeto, tienen por objeto cosas extrínsecas a este. Y esas cosas extrínsecas se relacionan con el alma de una doble manera: o como algo cuya forma puede hacerse presente el ser vivo (es decir, en tanto que son cognoscibles), o como algo hacia lo cual el viviente puede tender. Dicho más brevemente: tales cosas extrínsecas se relacionan con el alma, o como objeto de conocimiento, o como objeto de tendencia. En cada uno de estos dos casos se da, a su vez, otra disyunción. Lo que hace de objeto de conocimiento puede serlo por su forma concreta y sensible o por su forma universal e inteligible. De aquí la distinción, en las facultades que tienen por operación el conocimiento, entre las potencias sensitivas y las intelectivas. Por su parte, lo que hace de objeto de tendencia puede constituir el fin de un apetito o simplemente el término de una traslación, de donde resulta la diferencia entre las facultades apetitivas y las locomotrices. Con todo lo cual puede decirse, en resolución, que hay en total hasta cinco tipos o géneros de potencias: vegetativas, sensitivas, apetitivas, locomotrices e intelectivas[166].

De las mencionadas divisiones y de alguna más que también podría hacerse, sólo interesa para la estructura fundamental de la psicología la que se ha consignado acerca de las tres especies de vitalidad, y por lo mismo, de alma. La psicología filosófica se divide así en tres partes principales, respectivamente dedicadas a las vidas vegetativa, sensitiva e intelectiva, dentro de cada una de las cuales habrá que tener presentes, cuando sea oportuno, las demás distinciones que se han hecho. Por compendiar los otros y por su índole realmente superior, el psiquismo humano merece que le dediquemos más espacio, por lo cual será objeto de dos capítulos, mientras que uno sólo se hará cargo del psiquismo inferior en su doble modalidad: vegetativa y sensitiva.

ARISTÓTELES: *De anima,* I-II; SANTO TOMÁS: *In De Anima,* I-II (lect. 1-9); CAYETANO: *In Sum. Theol.,* I, q. 75-78; F. SUÁREZ: *De Anima,* I; R. DESCARTES: *Princ. philos.,* I; H. SPENCER: *Princ. of Psychol.,* I; F. BRENTANO: *Psicol. desde el punto de vista empírico;* S. FREUD: *Introducción al psicoanálisis,* I; W. KOEHLER: *Gestaltpsychologie,* I.

M. BARBADO: *Introducción a la Psicología experimental;* L. BOUNOURE: *L'autonomie de l'être vivant;* R. COLLIN: *Panorama de la Biologie;* M. FOUCAULT: *Introduct. physiolog. à la psichologie;* A. GEMELLI: *Nuovo orizzonti della psicol. sperimentale;* J. GRASSET: *Les limites de la biologie;* J. GREDT: *Elem. phil.* (I, pars. III); P. GUILLAUME: *La psychologie de la forme;* J. F. HERBART: *Lehrbuch zur Psychologie;* R. JOLIVET: *Traité de Philosophie* (4.ª parte); T. MAESTRE: *Introducción al estudio de la psicol. positiva;* MAINE DE BIRAN: *Essai sur les fondéments de la Psychologie;* P. SIWEK: *Psychologia metaphysica;* E. TITCHENER: *Systematic Psychology;* W. WUNDT: *Grundriss der*

Psychologie.

[155] De estas dos fórmulas, «operar por sí mismo» y «moverse a sí propio», únicamente la segunda es exclusiva del ser creado. La vida es atribuible también, y en grado óptimo, al Ser Supremo, que, aunque inmutable por sí mismo y por otro, actúa por su propio ser: es un motor inmóvil (véase el capítulo XIX de esta misma obra). En el capítulo siguiente se trata sólo de la vida que tiene el ser sujeto a la mutación, de tal manera que la autonomía esencialmente característica de la vida —el «por sí» del ser vivo— debe traducirse aquí en términos de inmutabilidad.
[156] Este es el ejemplo clásico. Cfr. Santo Tomás: *Summa Theol.*, I. q. 17 a. 1. Un ejemplo moderno podrían serlo los artefactos de la Cibernética.
[157] *Summa Theol.*, I. q. 18, a. 2.
[158] Cf. J. Gredt: *Elementa philos. arist.-thomist.*, I (ed. décima), pág. 325.
[159] *De anima*, II, 1, 412, a 27-b 5.
[160] *De anima*, II, 2, 414 a 12.
[161] Véase el capítulo XI de esta obra.
[162] Cf. Santo Tomás: *Summa Theol.,* I, q. 7. a. l.
[163] Cf. Santo Tomás: *De verit.,* XV, 2 ad 2.
[164] Cf. Aristóteles: *De anima,* II, 2; Santo Tomás: *Summa Theol.* I, q. 18, a. 3.
[165] Para evitar tergiversaciones conviene no confundir lo que es un pequeño sacrificio y lo que es un sacrificio en cosas pequeñas. A veces el segundo «nos cuesta más trabajo», se nos antoja y hace más difícil y molesto que el sacrificio en las cosas grandes. Quien se reserva para las de mayor empeño, tiene realmente menos capacidad de sacrificio que el que también se aplica a las pequeñas cosas. Por lo demás, también caben pequeños sacrificios respecto a cosas grandes, y grandes en relación a las pequeñas. (Cf. Josemaría Escrivá: *Camino,* 813-830).
[166] Cf. Santo Tomás: *Summa Theol.,* I, q. 78, a. 1.

CAPÍTULO XIII
El psiquismo inferior

1. *La vida vegetativa*

La existencia de vida en el vegetal ha sido negada por todas las formas de «antivitalismo», precisamente por ser la vida vegetativa la más imperfecta o baja que es posible tener. El antivitalismo absoluto extiende su negación al animal y al hombre: tal es el caso de quienes, como J. Cabanis, S. Moleschott, H. Münsterberg, etc., pretenden que aun los fenómenos del psiquismo superior se reducen a efectos de simples energías físicas de índole material o mecánica[167]. Un antivitalismo restringido es el que profesa Descartes, quien lo formula sólo para las plantas y los animales, a los que considera plenamente explicables desde el punto de vista del mecanicismo (los animales son interpretados, desde luego, como máquinas sumamente complejas y perfectas, pero, en resolución, como seres carentes de alma y de verdadera vida)[168]. Por último, la forma más restringida de antivitalismo es la propugnada por Tongiorgi, quien únicamente niega la vida a los vegetales, a los que trata de comprender en virtud de las fuerzas físico-químicas y de la especial organización o estructura corpórea de estos seres[169].

Como reacción a las insuficiencias del antivitalismo se nos presentan, por una parte, las teorías de Barthez[170] y, en general, las de la llamada «Escuela de Montpellier», que admiten la existencia de un principio vital constituido por una sustancia inmaterial completa en todos los seres que comúnmente se consideran vivos, a partir del vegetal; y, por otra parte, las de la escuela «neovitalista», cuyos principales representantes son H. Driesch[171] y Bernard[172], quienes profesan la existencia en esos mismos seres de un principio análogo al que reconoce la psicología aristotélica, o sea, no una sustancia completa, extrínsecamente unida a la materia, como es la que admiten los representantes de la otra escuela, sino una especie de coprincipio esencial.

La vida vegetativa es, en efecto, irreductible a toda explicación mecanicista en la medida en que esta debe únicamente valerse, como elementos de explicación, de la idea de estructura u organismo y de las fuerzas fisicoquímicas que el vegetal comparte con los seres inertes. La simple máquina es incapaz de proceder por sí misma a reparar sus perturbaciones. Por el contrario, la vida del vegetal se manifiesta en la capacidad de renovar sus órganos y de proveer, dentro de ciertos límites, a las pérdidas que estos experimentan. Es cierto que la organización y el movimiento existentes en la microestructura de los seres carentes de vida son mantenidos y conservados por ellos, imponiéndose, en un cierto sentido, a las perturbaciones procedentes de fuera; y en esto el átomo, en tanto que es un cuerpo natural, difiere de la máquina. Mas no por ello el átomo tiene realmente vida. Esta, incluso en el vegetal, no consiste tanto en «mantener»

un movimiento unívoco, unas mismas partes y una configuración idéntica, cuanto en la capacidad de «variar» intrínsecamente los movimientos y de cambiar el organismo entero, adaptándolo a diversas circunstancias. En ello estriba su capacidad de automoción. De suerte que mientras todas sus variaciones le vienen a la máquina y al átomo de la influencia de agentes exteriores, las variaciones del vegetal tienen en este, aunque excitado por factores externos, un principio intrínseco. Y este principio intrínseco no pueden serlo las meras fuerzas fisicoquímicas, que también se hallan en cualquier átomo y en las propias máquinas.

La forma sustancial del vegetal —lo que hemos llamado alma vegetativa— es un principio intrínseco de variación, no de conservación. Aun para «mantenerse», el vegetal modifica su cuerpo, renovándolo por las operaciones nutritivas. El mantenimiento de los vegetales no estriba en un equilibrio estable de sus fuerzas, sino en un equilibrio lábil, por el que aquellos incesantemente cambian. El vegetal «dura» en la medida en que «no se endurece»; en el caso contrario, pierde la vida, se mineraliza. En este sentido, la nutrición es lo que el vegetal tiene que hacer para mantenerse en el ser. Nutrirse no es para el vegetal una capacidad más, sino precisamente su ineludible necesidad primaria. La vida vegetativa es, ante todo y esencialmente, una vida nutritiva[173]. El mineral dura, pero no *se* mantiene. Mantener-se es algo, en cierta forma, re-flexivo; es un modo de autoposesión, una manera, todo lo modesta que se quiera, de comportarse como principio de sí mismo. En el mineral el mantenimiento en el ser no constituye una necesidad; es un puro hecho que, desde luego, tiene sin duda sus causas. Mas como estas son distintas de él, no se puede decir que el mineral tenga la necesidad de mantenerse. Tampoco se pretende aquí decir que el vegetal tenga que mantenerse en el ser, en el sentido de que la existencia le sea necesaria. Por el contrario, el vegetal muere, cosa que no le ocurre, por cierto, al mineral. Pero mientras vive, no sólo se mantiene, sino que «tiene que» mantenerse, y en este sentido la nutrición es para él una necesidad, de tal manera, que la existencia, lejos de ser para él un hecho dado, es, bajo cierta forma, algo que se tiene que ganar; es decir, justamente lo contrario de lo que es una existencia necesaria.

Tampoco el mineral tiene, en rigor, necesidad de ser. Pero mientras existe, existe necesariamente, en el sentido de que, si bien es cierto que por existir tiene que hacer algo, nada tiene, no obstante, que «hacer por existir». La existencia es en él solamente una condición de sus operaciones, mientras que, en cambio, en el vegetal es una condición, pero también, en algún aspecto, una consecuencia de ella. Tal es el fundamental sentido que para la filosofía —ciencia del ser— tiene ese hecho, aparentemente trivial, que denominamos nutrición: operación por la que un ser, variando su sustancia, se mantiene en el ser. Y es este mantenimiento intrínseco y esencial lo que el mineral (átomo o máquina) es incapaz de verificar.

* * *

La nutrición no solamente vale para mantener el vegetal (y a todo ser viviente, pues

también el animal irracional y el hombre tienen, a su manera, vida vegetativa), sino que, bajo ciertas condiciones, provoca el «crecimiento» de la sustancia viva. Tal crecimiento no es un simple agrandamiento, de la misma manera que la nutrición tampoco es una simple intromisión de una sustancia en otra. La sustancia inyectada en un ser vivo únicamente nutre en la medida en que se asimila a la de este. Pero esa asimilación es algo que corre a cargo del viviente, algo que él ejecuta, subordinando el alimento a su sustancia específica e individual. Del mismo modo, el crecimiento es una actividad que, aunque supone (como la nutrición, la cual, según se ha dicho, es lo que, dentro de ciertos límites, la determina) un factor externo, tiene, sin embargo, en el viviente su principio propio. Por eso el mineral, que carece de la capacidad de la automoción, propiamente no crece. El agrandamiento del mineral no se produce con la «intususcepción» de otra sustancia: es, simplemente, una «yuxtaposición» por la que dos o más cuerpos coordinan sus cantidades. Crecer es un proceso que va de dentro a fuera, y un verdadero aumento, no la dilatación de una cantidad idéntica por su mayor impleción espacial. La simple dilatación se explica, externamente, por una fuerza mecánica, e internamente también, pues en el cuerpo en que se realiza no es otra cosa que el ejercicio de su elasticidad. Por el contrario, el crecimiento no se limita a un efecto relativo, la expansión espacial (como acontece, por ejemplo, a los gases), sino que tiene una consecuencia intrínseca en el mismo viviente: el real incremento de su cantidad.

Tampoco es el crecimiento un cierto lujo que el ser vivo se permite; por el contrario, constituye, a su modo, una necesidad, medida en cada caso por las específicas exigencias cuantitativas de las distintas clases de vivientes. Cada una de ellas tiene unas dimensiones relativamente fijas, con un cierto margen de oscilación individual. En tanto no ha alcanzado las dimensiones mínimas que respectivamente le convienen, el ser vivo tiene necesidad de crecer. De ahí que junto a la potencia estrictamente nutritiva existente a lo largo de toda la vida del vegetal, haya en este, mientras esas dimensiones no se alcanzan, una potencia de crecimiento, llamada «aumentativa». La posibilidad de crecer no acompaña realmente a la posibilidad de vivir, más que durante un cierto tiempo, pasado el cual, aunque los alimentos tengan las suficientes condiciones de relativa abundancia y de capacidad para esta función, el viviente no crece. Lo que demuestra que la potencia aumentativa, aunque supone a la nutritiva, no es realmente idéntica a ella[174].

También se basa en la potencia nutritiva, de la cual es realmente distinta, la facultad o potencia «generativa» que hay en el vegetal. Mediante esta potencia, el vegetal (y en general todos los seres vivos, pues todos ellos deben estar provistos de las mínimas facultades de la vida) posee una capacidad que, a diferencia de las que rigen la nutrición y el crecimiento, no tiene por objeto el cuerpo mismo del viviente en que existe. Por la generación, el viviente produce *otro* cuerpo. Lo que mediante ella se mantiene no es el individuo que la verifica, sino la especie a que él pertenece, y lo que aumenta es, en todo caso, no la cantidad continua de aquel, sino el número o cantidad discreta de los ejemplares de esta. Por la potencia generativa el viviente tiene la capacidad de trascender su individualidad y de actuar, no para sí, sino para su especie. Mediante esta potencia, hay en la vida vegetativa una cierta tensión de universalidad intraespecífica, por la que de

algún modo supera su inmanencia y prefigura lo que ha de ser la universalidad intragenérica propia de la vida sensitiva. Ya se vio antes que, conforme la vida es más perfecta, sin dejar de ser automoción, va incrementando el campo de sus objetos. La vida intelectiva se verifica en el ámbito trascendental del ente: cualquier ser puede ser objeto (no sujeto) de ella. La vida sensitiva se limita en su campo objetivo a un género de ente: el ser corpóreo; mas dentro de este género, cualquiera de las especies puede, en principio, ser el objeto de una sensación. Por último, la vida vegetativa versa sobre un objeto que es el propio individuo que actúa de sujeto de ella. La nutrición y el crecimiento tienen como principio y como término la sustancia misma del viviente en que ocurren. Mas este, en tanto que generativo, es el sujeto de una operación cuyo objeto trasciende la individualidad del cuerpo vivo, pues si bien se mantiene dentro de su especie, dicho objeto es un término que individualmente constituye otra entidad corpórea.

La razón de esta propiedad trascendente de la potencia generativa, en contraposición al carácter inmanente de la nutritiva y la aumentativa, consiste en que, mientras la nutrición y el crecimiento pueden tener su efecto en el agente, la generación es, en cambio, algo cuyo efecto no puede darse en aquel, ya que ningún ser tiene la facultad de engendrarse a sí mismo. (Engendrarse a sí propio supondría a la vez, y bajo el mismo aspecto, tener el ser y carecer de él). Por virtud de este carácter trascendente, la potencia generativa es la más perfecta de cuantas hay en la vida vegetativa. De esta suerte, existe en dicha vida un cierto orden jerárquico de sus potencias. La nutritiva y la aumentativa sirven a la generativa. Y de aquellas, la primera —al menos durante cierto tiempo— se ordena a la segunda. Mantenerse, crecer (hasta alcanzar la cantidad debida) y engendrar son, pues, las operaciones específicas de la vida vegetativa, verificada mediante las correspondientes potencias, cuya diversidad y jerarquía emana, en suma, de la virtud de una forma sustancial —el alma vegetativa—, que en cada viviente de este tipo es el principio último de todas sus operaciones. En los demás tipos de vivientes la forma sustancial de que dependen ya no es ese alma, sino, respectivamente, la sensitiva y la intelectiva, las cuales, por su capacidad para más altas operaciones, tienen poder también para estas formas mínimas de la vitalidad.

2. *Esencia y naturaleza del conocimiento*

A diferencia del vegetal, el animal no actúa sólo por virtud de sus formas naturales, sino también por las formas «objetivas» que se hacen presentes. Estas formas también son naturales, pero en los cuerpos a los que física y directamente informan. Según lo cual, las formas pueden tener presencia de una doble manera: la natural y la cognoscitiva. Una forma está naturalmente presente cuando actúa como parte de aquello que la tiene; el resto de lo cual se comporta, por tanto, con relación a ella, de un modo material. De donde se infiere que esa misma forma sólo puede tener la otra presencia —la que hemos llamado cognoscitiva— en un sujeto que no se comporte como materia de ella. Y así es posible que una y la misma forma esté naturalmente presente en el sujeto físico (de un

modo material) y al mismo tiempo, pero de otro modo, en uno o varios sujetos cognoscentes (de una manera inmaterial y objetiva). La figura del árbol, que varias personas ven, está presente en él como la forma en aquello que la sustenta y con lo cual se halla físicamente unida. Por el contrario, en las personas que la ven, esa misma figura está presente no como algo materialmente poseído y que, por tanto, las configure de una manera física, sino precisamente como figura *del* árbol, como forma ajena.

El conocimiento es así la operación por la que un ser se hace presente una forma, de un modo inmaterial[175]. Para lo cual no es, a su vez, precisa la inmaterialidad de la forma presente. La figura del árbol es, como toda figura, una forma material, porque si bien ella misma no es materia, sólo en esta puede físicamente ser. Ni es menester tampoco que no tenga ninguna materia el cognoscente. Los hombres que ven el árbol tienen sus respectivos cuerpos. Pero para que un ser que posee materia pueda tener presente de un modo inmaterial alguna forma, es necesario que de alguna manera esté provisto de algo que no sea enteramente material, pues lo que sólo es materia sólo materialmente puede ser informado. Lo que hace posible al conocimiento, que es la presencia inmaterial de un objeto a un sujeto, estriba justamente en la inmaterialidad, susceptible de grados, de este último. También influye la del objeto, pues mientras menos material es algo, es recíprocamente más formal, y por lo mismo más capaz de informar y, en general, de cualquier efecto (ya se señaló oportunamente que la forma es principio de ser y de actividad, por oposición a la materia, que es un elemento pasivo y determinable). Pero esta mayor cognoscibilidad, que lo que es más inmaterial tiene, la tiene sólo de una manera absoluta; en relación a un cognoscente corpóreo puede ser un obstáculo, y así por ejemplo, ocurre que, por no ser el hombre un ente enteramente inmaterial, su capacidad de conocer es escasa respecto de las cosas más inmateriales, y el animal irracional no es capaz de conocer más que las formas concretas e individualizadas de los seres corpóreos.

Como la forma conocida informa —en tanto que conocida— de una manera inmaterial al cognoscente, este es en acto, por el conocimiento, aquella misma forma. Para comprender esto, que constituye el sentido esencial del conocer y lo que encierra de más sorprendente y misterioso, aun en sus manifestaciones más precarias, conviene reparar en dos extremos. Ante todo, lo que tiene una forma de un modo material —como el árbol, por ejemplo, su figura— tiene esa forma, pero no la es, pues aunque esta es en él, es solamente como una parte en un todo, mientras que, en cambio, la forma que es presente al cognoscente no constituye una parte de este, por no ser recibida de un modo material. Mas si esa forma está presente en él y, sin embargo, no resulta tenida, no cabe otra cosa sino que sea una forma «sida», es decir, algo que el cognoscente está siendo en tanto que conoce. Pero, en segundo lugar, sería desconocer la índole inmaterial del conocimiento el entender el «ser la forma conocida» como si se tratase de algo que afecta al cognoscente de una manera propiamente física. El cognoscente es la forma conocida de una manera «objetiva», «intencional», puesto que de un modo natural es lo mismo que era antes de conocerla. De donde resulta que el conocimiento da una forma, sin necesidad de quitar otra. La forma que la cera adquiere al ser sellada es la misma que

la que tiene el sello con que se la ha impreso, pero distinta de la que la cera tenía antes. Por el contrario, la forma del sello está presente en el que la conoce sin que este pierda la que antes tenía. El conocimiento es así un crecimiento «objetivo», que aumenta al cognoscente con las formas ajenas en tanto que ajenas, a diferencia del crecimiento vegetal, que es un aumento «físico» por cantidades que habiendo sido ajenas, tórnanse, mediante la nutrición, propias.

Tampoco es el conocimiento una generación. Por la generación el viviente realiza una actividad cuyo término físico es extrínseco a él. En cambio, el conocimiento tiene como término físico al propio cognoscente, porque este no produce la cosa conocida, sino tan sólo el conocimiento de ella. Si tal conocimiento versa —como es posible en el cognoscente reflexivo— sobre el mismo sujeto que conoce, lo conocido es indudablemente, y como realidad natural, independiente de su conocimiento y previo a él. No existo porque me conozco, sino que me conozco porque existo. Pero aun en el caso de que lo conocido sea otro ser que el sujeto que conoce, tampoco es algo producido por este al conocerlo. La cosa es clara cuando se trata de seres naturales, sobre los cuales no cabe más que un conocimiento puramente especulativo. Algo más complicado es el caso del ser artificial. Lo que este ser va a ser es de antemano conocido por su artífice. La índole del conocimiento práctico es la de una visión que es previsión; este conocimiento «se anticipa» a la existencia de su objeto. Pero por ello mismo debe decirse que no la produce. Lo que el artífice produce al conocer es su operación cognoscitiva; de lo contrario, le bastaría pensar, para dar realidad a sus proyectos. (El conocimiento práctico tiene también un término objetivo; mas este término no es algo producido, sino únicamente algo que se puede producir; no un ente real actual, sino tan sólo un ente real posible, o sea, algo que puede ser, y este su poder ser no le viene de ser conocido, sino, al contrario, es conocido porque puede ser, mientras que, en cambio, los estrictos entes de razón, que no pueden verdaderamente ser, no son objeto de verdadero conocimiento, sino de ficción).

Puede ocurrir, no obstante, que el cognoscente se dé a sí mismo no sólo la operación de conocer, sino también un cierto término de ella. Al recordar, lo que hace de objeto no es un ser que naturalmente esté presente. Lo que se piensa cuando se tiene presente un concepto objetivo, no existe en la realidad bajo el estado de abstracción intelectual que alcanza al ser pensado. Aquello que me imagino no es, como tal, algo que esté físicamente presente en la naturaleza de las cosas; etc. En general, el cognoscente se da ese término de su conocimiento en uno de estos casos: o cuando el objeto conocido está realmente ausente, o cuando no hay proporción entre el objeto y la potencia por la cual se le conoce (este último es el caso de la aprehensión del concepto objetivo universal de un ser corpóreo, cuyo carácter abstracto se debe a la elevación que la potencia intelectiva hace; fuera del pensamiento, no está a la altura de este, por ser un cuerpo concreto e individualmente natural). Al término que el cognoscente produce en esos casos se conviene en llamarlo «especie expresa», esto es, una forma *(species)* que el cognoscente emite para poder conocer. Esta forma no es, sin embargo, lo que hace de verdadero término del conocimiento. Es sólo algo «en lo cual» el objeto es captado. Santo Tomás lo

compara a un espejo en que se refleja la cosa conocida, pero que no excediera las dimensiones de ella[176]. Por lo demás, aun en esos casos, el conocimiento no consiste en la producción de tales formas o especies expresas, sino en la posesión intencional de lo que en ellas es aprehendido.

Previa a la especie expresa y a todo conocimiento, incluso a aquel que sin esta se realiza, es la denominada «especie impresa» que lo conocido produce en el cognoscente. Ya se ha dicho que el principio inmediato de las operaciones del ser vivo lo constituyen sus respectivas potencias. Pero estas no siempre actúan, sin que por ello dejen de ser. Son en todo momento algo que el viviente tiene en acto, pero no algo que esté en todo momento en acto de la operación que le compete. Cabe, pues, preguntarse, en general, qué es menester para que la facultad cognoscitiva pase al acto segundo u operación misma de conocer. Como toda operación tiene su agente en algo que, en cuanto tal, se halla en acto, la causa de la operación cognoscitiva no puede ser otra sino la cosa misma en la que reside la forma que ha de hacerse presente por dicha operación. Mas ya que todo ser actúa por su forma, es esa misma forma, que se ha de conocer, lo que hace de principio determinante de la potencia cognoscitiva. De esta manera son dos los principios que rigen directamente la operación de conocer, a saber: la propia potencia cognoscitiva y la forma que ha de determinarla. Para que de este principio doble surja una operación idéntica, es necesario, por tanto, que la potencia y su forma determinativa constituyan de hecho una unidad. Lo cual sólo es posible si la potencia se une a esa forma como lo que es determinable se une a aquello que lo determina, es decir, de una manera material. Pero esta unidad entitativa no puede darse de un modo inmediato entre la potencia de conocer y una forma que se halla en otro ente. Las formas no transmigran de un sujeto a otro. No cabe así otra posibilidad sino que la forma que determina a la potencia sea un «doble» subjetivo de la que hay fuera de ella. Esa forma vicaria, sucedánea de la que existe fuera de la potencia, y que es producida en esta por la cosa en la cual la forma primitiva está naturalmente presente, es lo que se llama «especie impresa».

* * *

Si ahora se considera en su conjunto cuanto se lleva dicho sobre el conocimiento, este aparecerá como un proceso circularmente desarrollado: a la manera de una circunferencia que comienza y acaba en la forma conocida. Esta es a la vez principio (natural) y término (objetivo) del conocimiento. El otro polo del diámetro iniciado en esa forma es el propio sujeto cognoscente, o si se prefiere, la correspondiente facultad cognoscitiva. La totalidad del proceso es la circunferencia entera. Y este proceso, considerado desde el cognoscente, tiene dos períodos o fases: una pasiva y otra activa. En la primera, que puede representarse por una de las dos semicircunferencias que el diámetro divide, la potencia cognoscitiva es objeto del influjo de la forma que luego ha de conocer; recibe de ella una acción, cuyo efecto es la especie impresa. En la segunda fase —la otra mitad de la circunferencia—, la potencia cognoscitiva —o si se quiere, el cognoscente mediante ella— ejecuta la acción inmaterial de aprehender la forma que previamente la determinó,

bien sea esa aprehensión directa e inmediata, bien necesite de la especie expresa para poder cumplirse. De las dos fases que se han distinguido, el conocimiento es, en realidad, sólo la segunda. Únicamente en ella tiene la forma su inmaterial presencia al cognoscente.

La distancia de uno a otro polo, y con ella la distensión del conocimiento, será completamente eliminada en el ser que consista en su propia intelección. De este ser que no «tiene» conocimiento de sí mismo, sino que «es» precisamente ese conocimiento, habrá de ocuparse la ontología en su parte teológica. Pero ahora es necesario permanecer al nivel del ser mutable: un ente que, cuando es capaz de conocer, tiene el conocimiento como una operación realmente perfectiva. Y ante todo es preciso examinar, para proceder de una manera jerarquizada, la modalidad más baja de conocimiento, la que recae sólo sobre cuerpos concretos y singulares, y que se llama «conocimiento sensorial».

3. *Los sentidos externos*

El animal conoce. Y conoce formas reales —formas que realmente son—. Mas no conoce la realidad, como tal, de esas mismas formas, el ser de ellas. Al distinguir las tres formas de vida de que se ocupa la psicología, se señaló[177] que el animal, aunque capaz de conocer los medios que él mismo pone, no se los propone como medios. La idea universal *«ser* medio para un fin» excede su capacidad cognoscitiva. Pero ello es posible porque el animal carece de la capacidad de conocer «el ser», pues si conoce algo que es un medio, pero no es capaz de conocer, por cierto, que este medio «lo es», lo que le falta no es otra cosa que la idea del ser. Ni siquiera es capaz de conocer que esa idea es algo que le falta. Desprovisto, por tanto, de la capacidad para esa idea, el animal no puede tener tampoco ningún conocimiento universal, pues todos ellos suponen el del ser, no tal como lo tiene el metafísico, sino el que hace posible que sin saber metafísica puedan verificarse, por ejemplo, afirmaciones tales como «esto *es* un papel», «yo *soy* un hombre», etc.

Sería, sin duda, contradictorio decir que el animal ignora lo que conoce. No es esto, sin embargo, lo que antes se ha dicho. El animal conoce unos objetos, vacíos para él de significación entitativa, reducidos, aunque él no lo sepa, a la condición de puros fenómenos. Conoce, pues, objetos; pero estos objetos que conoce no los conoce en tanto que entes. Por lo mismo, no es correcto decir que el animal ignore las esencias sustanciales de las cosas, como si sólo ello fuera lo que —como cognoscente— le distingue del hombre. Lo que el animal conoce son realmente accidentes; pero esto el animal no lo puede saber, porque le falta la idea del ser. Ni conoce tampoco qué son —en cada caso— los mismos accidentes que conoce, pues el «qué» de los seres —tanto el esencial como el accidental— es, respectivamente, una forma o manera de *ser,* cuyo conocimiento implica, por tanto, que la idea del ser sea también de algún modo conocida. Y como quiera que esta idea está latente en todo conocimiento universal, el animal sólo es capaz de conocer lo singular y concreto. Y claro es que si no puede conocer las formas corpóreas abstractas, con mayor razón será incapaz de elevarse a la aprehensión

de formas incorpóreas, aunque estas sean singulares. Todo ello puede resumirse diciendo que los objetos sobre los cuales versa el conocimiento del animal son las formas corpóreas singulares y concretas. El conocimiento de estas formas se llama *sensación,* y las potencias o facultades correspondientes, *sentidos.*

Por la índole de su objeto, los sentidos no pueden ser más que potencias orgánicas, esto es, órganos corporales. La sensación, como todo conocimiento, es la posesión inmaterial de una forma. Mas todo conocimiento supone una especie impresa, y la que hace posible a la sensación —que es el conocimiento de una forma *corpórea, individual* y *concreta*— debe reunir esa triple condición, ya que la especie impresa, aunque no es la forma conocida, constituye su doble en la potencia. Ahora bien, una forma corpórea individual y concreta no puede, como tal, ser tenida por algo que sea incorpóreo. Por consiguiente, las facultades o potencias sensitivas, los sentidos, son órganos o partes materiales de la estructura del animal, en donde pueden existir formas corpóreas individuales y concretas, y en los que hay —por la presencia del alma sensitiva— la capacidad de hacer intencional u objetivamente presentes las formas mismas de que son doble o semejanza las recibidas en ellos.

Tales potencias, por ser corpóreas, tienen como objeto algo externo a ellas. No pueden reflexionar, es decir, son incapaces de conocerse a sí mismas. El ojo no se ve (todo lo más, ve en el espejo una imagen parcial suya); el oído no se oye, etc., y aunque pudiera parecer que el tacto se halla en otro caso —tal sería, por ejemplo, el del mutuo «contacto» de las dos manos de un mismo animal—, la realidad es que el órgano táctil no se tiene a sí propio por objeto, sino, a lo más, a otro órgano análogo. Sólo las formas inmateriales pueden realmente conocerse a sí mismas. Y la razón de ello es que una y la misma forma no puede ser tenida inmaterial y materialmente por un mismo ser. Las formas materiales que los sentidos conocen son tenidas por ellos, en el conocimiento, de un modo inmaterial, de suerte que estas formas son, a la vez poseídas inmaterial y materialmente, mas no por un ser idéntico. (Uno es, en efecto, su sujeto óntico y otro su sujeto cognoscente). Pero el objeto externo a la facultad sensitiva puede ser alcanzado de una doble manera: inmediata o mediata. El árbol que veo, está ante mí directamente presente; pero si no lo veo y es sólo un recuerdo tiene otra manera de presencia, por virtud de la cual vuelve a hacer de objeto para mí. Lo mismo ocurre si me lo «re-presento» sin determinación alguna cronológica. Puedo, en efecto, imaginarme el árbol sin que mi acto de imaginar vaya acompañado de una impresión de recuerdo. La presencia del árbol no es entonces rememorativa, pero es también una cierta representación: la que se cumple a través de una imagen.

Tanto si es alcanzado de una manera inmediata como si es mediatamente aprehendido, el objeto de las facultades sensoriales es externo a ellas, mas no en igual medida, porque el objeto mediatamente aprehendido es un objeto que se constituye como tal después de su captación inmediata. No es, por ejemplo, lo mismo recordar una cosa que volver a verla. Lo que se capta mediatamente no es conocido en sí, sino por haber sido término de otro conocimiento. Por consiguiente, aunque de suyo es externo, está de algún modo interiorizado y elaborado por el sujeto que lo conoce. Este sujeto, al no captarlo

inmediatamente, debe elaborar la «especie expresa» a cuyo través se lo puede representar. De aquí la distinción entre los sentidos *externos* y los *internos*. Tal distinción no afecta esencialmente al problema de la localización de los sentidos. Según las teorías más extendidas en la actualidad, todos los sentidos tienen su órgano en el cerebro (cada cual en una región de él), y la cuestión estriba en determinar con exactitud las respectivas «localizaciones cerebrales». La «frenología» de Gall, que catalogó, de una manera frecuentemente arbitraria, las diversas partes del cerebro como otras tantas sedes del conocimiento sensorial, no ha prosperado a causa de sus supuestos materialistas y de sus métodos mismos; pero se apoya también en otros menos discutibles, que hoy se aprovechan más cautelosamente. Sin embargo, no parece que esté plenamente demostrada otra cosa sino la necesidad de que las impresiones físicas, recibidas por el sujeto de la sensación, lleguen al cerebro, lo cual no significa que este sea su órgano propio. La teoría opuesta a la «cerebralista», o sea, la que propugna la localización «periférica» de los sentidos externos, tiene un partidario en J. Gredt, que se apoya, por una parte, en la necesidad de la mayor inmediatez posible entre los objetos de los sentidos externos y los órganos respectivos de estos, y por otra, en la falta de seguridad de los argumentos de la teoría centralista[178].

En cualquier caso, la distinción entre los sentidos internos y los externos no es, como pudiera creerse, relativa a los *órganos* de la sensación, sino a sus objetos, según ha sido anteriormente indicado. Los sentidos externos son los que tienen un objeto puramente externo, y los sentidos internos, los que se refieren a objetos previamente conocidos y elaborados, es decir, ya interiorizados por otro conocimiento. De donde resulta que los sentidos internos únicamente pueden actuar después de haberlo hecho los externos.

* * *

Previa a la cuestión del número de los sentidos externos es la de su división o clasificación fundamental. El criterio para ello es de índole jerárquica, como acontece en todas las distinciones esenciales que hasta aquí se han venido registrando. En este sentido conviene que, como punto de arranque, se advierta la situación intermedia en que el conocimiento sensorial se encuentra con relación a las operaciones de la vida vegetativa y las de la vida intelectiva. Las primeras poseen un carácter exclusivamente subjetivo: concierne sólo al mismo sujeto que las realiza, y aun cuando el término de la operación generativa es un ser distinto del que la hace, tal objeto no es alcanzado precisamente de una manera «objetiva», sino de un modo físico, como sujeto entitativamente producido. Por el contrario, las alusiones que hasta aquí se han hecho al conocimiento intelectual son suficientes para que este se nos aparezca en su esencial condición objetiva, como una operación que el cognoscente hace, pero que por estar abierta al ser y sustentada por él, no limita al sujeto, sino que lo expansiona intencionalmente en todas las direcciones entitativas; y aunque este sujeto es capaz, gracias precisamente a tal conocimiento, de captar su ser en una reflexión propiamente dicha, lo hace en la forma más objetiva posible, dentro de su condición de ser corpóreo, no a la manera —la menos inmaterial

que cabe— de la aprehensión sensitiva de una parte más o menos grande de su cuerpo, sino de un modo sumamente inmaterial: teniéndose a sí mismo como el centro unitario e indivisible de todas sus operaciones.

La sensación externa versa sobre objetos alcanzados de un modo objetivo o inmaterial, en tanto que ello es condición propia de todo conocimiento; pero tales objetos conservan toda su materialidad o subjetividad posible[179]: son formas corpóreas concretas y singulares. Dentro de estos límites caben, no obstante, grados más o menos perfectos de inmaterialidad en el modo en que dichos objetos son alcanzados. La distinción de los sentidos externos en *inferiores* y *superiores* resulta de comparar las potencias sensitivas que menos inmaterialmente captan sus objetos, con las que lo hacen de una manera más objetiva o inmaterial. Así el olfato, el gusto y el tacto (este último como sentido de la resistencia y la temperatura), aunque captan formas objetivas que residen en cuerpos distintos al del sujeto que las conoce, las aprehenden, no obstante, de la manera más material que cabe dentro de lo que es una posesión objetiva. Las captan, en efecto, como algo que determina a este sujeto, es decir, que se recibe en él de una manera física. Por el contrario, la vista y el oído presentan sus objetos como algo «objetivo», que no connota la causación física correspondiente, como no sea que su excesiva intensidad provoque otras sensaciones distintas a las que corresponden propiamente a dichas potencias. Así, mientras se habla del olor que algo nos da, del gusto que un alimento nos proporciona, de la resistencia que un cuerpo nos ofrece (o, respectivamente, de su suavidad al tacto) y del frío o calor que nos afecta, no se nos ocurre referirnos a los colores y a los sonidos como algo que los cuerpos nos determinen. Lo cual no significa que los objetos de los sentidos inferiores sean puramente subjetivos, en tanto que los de los superiores deban ser tenidos por reales. Tanto los unos como los otros son producidos en el sujeto cognoscente, mas no por este, sino por cuerpos distintos a los órganos de las potencias sensitivas. Lo que ocurre es que los relativos a los sentidos superiores son alcanzados más objetivamente que los que atañen a los sentidos inferiores.

El número tradicionalmente señalado de sentidos externos es el de cinco: vista, oído, olfato, gusto y tacto. Ya en Aristóteles se encuentra la advertencia de que el tacto no es, en realidad, un sentido único, sino un complejo de varios sentidos[180]. Parece que esta complejidad puede ser esquematizada de algún modo mediante la distinción entre el sentido de la resistencia y el de la temperatura. La moderna psicología experimental estudia minuciosamente las variantes de las sensaciones y de los sentidos mencionados, estableciendo una gran cantidad de ellos. Habla así del sentido del dolor, del sentido «palestésico» o de las vibraciones, de la «cinestesia» o captación del movimiento, de la «cenestesia» o aprehensión sensible del estado total del sujeto físico, etc. Pese al interés que tienen muchas de estas distinciones, es conveniente observar que algunas veces se abusa de ellas, incrementando con exceso el número de los sentidos por la falta de un criterio esencial que permita encuadrarlos en una división inteligiblemente organizada.

Desde el punto de vista filosófico, una vez señalada la división de los sentidos externos en inferiores y superiores y establecido el número de los fundamentales, importa, más que la detallada descripción de sus variantes y condiciones fácticas, otra distinción, de

carácter general, y cuyo olvido por algunos psicólogos tal vez sea la causa de algunas confusiones: la distinción que se hace entre lo que es sensible *per se* y lo que es sensible *per accidens.* Sensible «per se» es lo que los sentidos externos son realmente capaces de captar, a saber: las formas corpóreas singulares y concretas, precisamente en su singularidad y concreción. Tales formas son de suyo sensibles. En cambio, sensible «per accidens» es todo lo que de suyo no es sensible, pero en lo cual hay algo que sí lo es. Así, por ejemplo, el árbol como sustancia a la que pertenecen todos sus accidentes no es, en realidad, sensible, sino inteligible. En rigor, lo que sensiblemente aprehendemos son sus distintos accidentes concretos y singulares. El árbol, pues, en tanto que sustancia inteligible, no es sensible «per se», sino «per accidens». (Tal sustancia, en efecto, no es la simple colección de sus accidentes simultáneamente captados, sino el sujeto único en el que todos esos accidentes inhieren).

A su vez, lo que de suyo es sensible —lo sensible «per se»— puede serlo de una manera primaria o, por el contrario, secundaria. El concreto color que un cuerpo tiene es inmediatamente captable por la vista. En cambio, la cantidad concreta de este cuerpo, aunque de suyo es sensible —por ser una forma corpórea concreta y singular—, no es sensible de una manera inmediata por la vista, porque esta tiene por objeto propio al color, no a la cantidad. Una cantidad absolutamente incolora sería invisible. Claro es que esa cantidad podría ser sensible por el tacto; pero tampoco este la capta inmediatamente, sino a través de la resistencia que le ofrece aquella, de suerte que una cantidad carente de toda resistencia tampoco sería tangible. De aquí la división de lo sensible «per se» en *primario* y *secundario.* Sensible primario es el objeto formal de cada uno de los sentidos: por ejemplo, el color para la vista o la resistencia para el tacto. Sensible secundario es lo que puede ser aprehendido mediante algo directamente captable. Tal es el caso de la cantidad y de sus afecciones específicas (el movimiento local, la quietud, el perfil de los cuerpos y su configuración sensible). Y ocurre que la cantidad no es captable por un solo sentido externo, sino que es *común* —como objeto mediato— a todos ellos. Ya se ha señalado antes que tanto la vista como el tacto, cada cual a su modo, pueden aprehender la cantidad, y lo mismo ocurre con los demás sentidos externos, pues los objetos formales de todos ellos tienen alguna especie de distensión en el espacio y en el tiempo.

4. *Los sentidos internos*

También como los sentidos externos, los sentidos internos se clasifican de una manera jerárquica o escalonada, según la gradual inmaterialidad del objeto que alcanzan. Pero antes de proceder a su clasificación, conviene hacer unas precisiones sobre el distinto modo en que los objetos de los sentidos internos es mediato y aquel en que son mediatos a los sentidos externos los objetos que hemos denominado sensibles secundarios de ellos. El sensible secundario —la cantidad o sus afecciones— es conocido por ser captado el sensible primario, pero en el mismo acto en que ello ocurre. Por ver el color de un cuerpo veo también la cantidad de este, de tal manera, que si no captase su color,

tampoco captaría la extensión en que se halla. Tal es el sentido en que antes se ha dicho que la cantidad es un sensible secundario, o si se quiere, mediato. Pero la cantidad no solamente es aprehendida *por* captarse el color, sino también *al* ser este captado. En cambio, el objeto de los sentidos internos es mediato de muy distinto modo. La forma que recuerdo no puedo recordarla si previamente no la he conocido; si la recuerdo es por haberla captado en alguna ocasión por vez primera, pero no la recuerdo al conocerla por primera vez. En general, el objeto de los sentidos internos es mediato en tanto que supone un *distinto acto de conocimiento* de *una misma forma;* exactamente al revés de lo que ocurre con el objeto mediato o secundario de los sentidos externos, el cual es una *forma distinta* de la que estos inmediatamente conocen, pero captada en el *mismo acto de conocimiento* por el que se aprehenden sus objetos inmediatos.

Por requerir otro acto más de conocimiento, los sentidos internos captan objetos más inmateriales, o, lo que es lo mismo, más objetivos. Pero ello puede ocurrir en grados diferentes, y de ahí la división jerárquica de estas potencias. Las mismas formas que los sentidos externos captan, son aprehendidas de nuevo por los sentidos internos, mas no bajo el mismo aspecto en que para aquellos se constituyen. Por consiguiente, los sentidos internos se distinguirán entre sí por el respectivo nuevo aspecto bajo el cual aprehendan los objetos de la sensibilidad externa, y conforme se suba en la jerarquía de los sentidos internos ese aspecto nuevo deberá ser más inmaterial. Un primer grado lo constituye aquel sentido interno que aprehende su objeto como *forma presente* a un sentido externo. El color que veo puede también ser aprehendido precisamente como algo visto, y lo mismo el sonido que oigo; etc. Esta especie de «reflexión» no la hace el *sensorio común* sobre sí mismo, sino sobre los objetos y las operaciones de los sentidos externos: por eso es una reflexión impropiamente dicha o imperfecta. Lo que mediante ella se conoce no es la forma del sensorio común, sino las de otras potencias inferiores.

Superior a este sentido es otro que versa sobre los objetos captados por las facultades sensoriales externas y por el sensorio común, no representándolo *ni como formas presentes, ni como formas ausentes* a ellos. Este sentido es la *fantasía* o *imaginación,* entendida como facultad de re-presentar esos objetos sin indicar su presencia o su ausencia física al cognoscente[181]. Por no connotar esa presencia, puede, en oposición al sensorio común, captar objetos físicamente ausentes; pero, a su vez, por no implicar la ausencia, se diferencia de la memoria. Que la imaginación es superior al sensorio común lo prueba el carácter, en cierto modo, abstracto de su objeto con relación a su presencia y a su ausencia física a los sentidos externos. Ahora bien, tanto el sensorio común como la imaginación captan sus objetos según una forma que ha sido presente a los sentidos externos. La diferencia entre los mencionados sentidos internos reside en la manera en que aprehenden esos objetos cuyas formas han sido presentes: el sensorio común, connotando la presencia física de ellos, y la imaginación, sin connotarla. Por encima de este género de sentidos internos que aprehenden sus objetos a través de una forma ya conocida —implicada o no implicada como presente—, se encontrará, por tanto, el de los sentidos internos que capten sus objetos a través de una *forma no presentable* a los sentidos externos y, por tanto, tampoco al sensorio común ni a la imaginación. Tal es el

caso, en primer lugar, de la *estimativa* o *instinto,* que es la potencia por la que espontánea y naturalmente se conoce el objeto de los otros sentidos según un aspecto inédito en ellos: el de la concreta conveniencia o disconveniencia de esos objetos para la naturaleza —tanto individual como específica— del sujeto cognoscente. El instinto funciona, pues, sobre la forma que los demás sentidos aprehenden, pero la capta bajo una nueva forma: la de su concreta índole de buena o mala para la naturaleza del animal, y es esta nueva forma lo que los demás sentidos no conocen. En segundo lugar, también versa sobre formas conocidas, pero alcanzadas a través de una forma no presentable a los demás sentidos, la facultad denominada *memoria.* Esta facultad tiene por objeto formas que han sido presentes a los demás sentidos, pero ella las hace presentes *como formas pretéritas,* esto es, como anteriormente conocidas.

* * *

El «sensorio común» es la potencia por la que se tiene la sensación de cualquier sensación externa, cosa muy distinta de la potencia por la que se tiene la «idea» de cualquier sensación. Dicho de otra manera: el sensorio común no entiende, sino que siente las sensaciones externas. Pero ello es suficiente para que mediante él puedan distinguirse —de una manera sensible, claro está— los objetos y actos de los diversos sentidos externos. Cada uno de estos aprecia las variedades de su objeto propio. La vista no confunde —en condiciones normales— los distintos colores, mas no le corresponde distinguir, por ejemplo, lo blanco de lo ácido; distinción que tampoco puede verificar el sentido del gusto, ya que toda distinción supone el conocimiento de sus extremos y cada uno de ellos sólo es conocido por la respectiva potencia sensorial externa. La mutua distinción de los objetos propios de cada uno de los sentidos externos no constituye, sin embargo, ni aun para el sensorio común, un juicio negativo. El sensorio común no entiende que esos objetos sean distintos: simplemente los siente distintos.

La imaginación reproduce las formas aprehendidas por los sentidos externos y el sensorio común. Esto no significa que el acto de la imaginación sea un nuevo acto sobre una misma forma de esos mismos sentidos. La imaginación es realmente una potencia distinta de ellos, sino que su objeto es el mismo que ellos captan, estribando, por tanto, la diferencia en la manera de la captación. Esta ya no denota la presencia física de la forma captada. Versa —aunque no la implica a su vez— sobre la pura presencia objetiva, intencional, de esa forma, para lo cual la imaginación produce una nueva forma que reproduce a aquella. La psicología experimental estudia detalladamente las condiciones de esta producción, de las cuales la mejor conocida es la que se designa con el nombre de «asociación de imágenes», que puede ser objetiva o subjetiva. La asociación es objetiva cuando hay una relación intrínseca (de semejanza o de oposición) entre las imágenes asociadas, y subjetiva, en cambio, cuando de hecho se han dado alguna vez juntas o a continuación una de otra en un mismo sujeto cognoscente. Las leyes que formulan estos distintos modos de la asociación de las imágenes se han resumido por las investigaciones más nuevas en una sola ley: la de la *contigüidad* de aquellas, tomando el término en su

acepción más amplia. Por último, conviene añadir que, aunque la imaginación no aprehende su objeto como físicamente presente al cognoscente, puede ocurrir que, en ciertas condiciones, por la intensidad de su representación o por cualquier otro factor subjetivo, dé ocasión a que su objeto sea tomado como algo real. Pero ello no ocurre por la eficacia propia de la imaginación, sino por algún defecto de su sujeto.

La *estimativa* o *instinto* conoce lo que es concretamente bueno o malo para la naturaleza del animal, pero de un modo precisamente concreto, no por una operación intelectiva. El animal (y el hombre, en tanto que también es sujeto de instinto) no procede de un modo racional en este tipo de apreciaciones: actúa de una manera puramente espontánea, natural; por eso no se equivoca en ellas. Importa, sin embargo, no confundir estas apreciaciones naturales con otras adquiridas de una manera más o menos consciente y racional, aunque ello no se recuerde, y también no caer en la tentación fácil de posponer la apreciación racional a la que es meramente intuitiva, pues ello sería tanto como animalizar al hombre. Por lo demás, la estimativa no se halla en este de la misma manera que en el animal irracional, sino en una forma superior —*cogitativa—,* por su unión al entendimiento, de suerte que lo que este entiende como bueno, aquella lo capta, de una manera sensible, como actualmente conveniente. Tanto la cogitativa como la simple estimativa son naturales en la medida en que innatas. El hecho de que puedan transmitirse algunas modificaciones recibidas por ellas, no significa que ellas mismas sean hábitos gradualmente adquiridos y transmitidos.

La *memoria* conoce lo pretérito como pretérito. Lo que ella hace presente es algo ya captado. De ahí que su acto sea una representación, lo mismo que el de la imaginación o fantasía; pero la representación memorativa difiere de la simplemente imaginativa por la índole de pretérito que formalmente tiene el objeto recordado. El hecho de que algo continúe existiendo y de que sea objeto de captación por un sentido externo, no impide que también pueda ser recordado por el mismo sujeto cognoscente. Si al volver a ver a una persona digo que la recuerdo, es porque la he visto. Lo propiamente pretérito no es, en ese caso, tal persona, sino el haberla visto en otra ocasión; la persona misma es alcanzada sólo de una manera indirecta por la operación de recordar, es decir, a través del acto, recordado, por el que antes la vi. Tampoco es la memoria una facultad que intelectivamente conozca lo que es el pretérito. Por la memoria se entiende algo como pretérito, mas no se entiende qué sea, en general, el «ser-pasado», y por ello puede también tenerla el animal. En el hombre, no obstante, reviste, como la estimativa, una forma superior —«reminiscencia»—, merced a la cual puede proceder de un modo gradual, reconstruyendo un todo a partir de una o varias de sus partes, y no sólo de una manera simple o instantánea, por un recuerdo súbito, espontáneamente producido. La memoria humana se deja imperar por la voluntad, y el entendimiento puede de alguna forma regularla y dirigirla. (El arte que establece las normas de esta dirección es la «mnemotecnia»).

* * *

Todas las sensaciones, tanto las internas como las externas, constituyen los elementos simples de que se compone el conocimiento perceptivo de las cosas. La sensación es distinta de la percepción. Esta supone la aprehensión de la diferencia entre el objeto sentido y el cuerpo del sujeto cognoscente. Y no sólo esto. En la percepción (captación total) el sensible «per se» de un determinado sentido se enlaza a las formas que los demás sentidos aprehenden y a las que en otra ocasión captaran, reconstruyéndose así una unidad que, al menos en buena parte, responde, a su modo, a la que el objeto posee físicamente. También el entendimiento interviene en la percepción humana, captando la «sustancia» como centro unificador inteligible de la totalidad de los accidentes aprehendidos por las facultades sensibles. De esta manera, mientras es lícito decir que se tiene, por ejemplo, la sensación del color del árbol, este mismo no puede, en rigor, ser considerado como un objeto de sensación, sino de percepción.

Reaccionando frente a los excesos del «asociacionismo», que pretendía explicar todos los fenómenos físicos superiores por las sensaciones asociadas[182], la «psicología de la forma» o «psicología de la estructura»[183] *(Gestaltpsychologie)* ha venido a caer en el extremo opuesto, según el cual no hay nunca verdaderas sensaciones, sino complejos o totalidades de ellas, siendo lo que se llama sensación una pura abstracción que el entendimiento hace en el organismo global de la vivencia entera. Esta teoría se fundamenta, en lo que concierne al punto que nos ocupa, en la inexistencia de sensaciones puras o aisladas, al menos en el hombre, especialmente en el hombre adulto; y dentro de la psicología experimental es, en tanto que expresa un hecho relativo, aceptable con ciertas restricciones. Por poca experiencia que un sujeto tenga, añadirá, en efecto, a cualquier sensación las formas que del mismo objeto haya captado antes. Pero ello no demuestra, desde el punto de vista causal explicativo, al que no puede renunciar la psicología filosófica, que no haya en realidad sensaciones como raíces de la percepción, sino que esas sensaciones, o mejor dicho, las formas por ellas captadas, se organizan y enlazan en algo más que meros agregados.

5. *Las tendencias inferiores*

La vida sensitiva no se reduce a la actividad sensorial. A esta siguen las tendencias, y mediante ellas, muchas veces, la locomoción o desplazamiento. Algunos psicólogos admiten también otra forma especial de fenómenos psíquicos dentro del orden de la vida sensitiva: los sentimientos inferiores, que, como se verá, son propiamente actos del apetito sensitivo.

Por apetito se entiende, en general, la inclinación o tendencia a algo conveniente, y puede ser de dos clases: *natural* y *elícito.* El apetito natural es la tensión que hay en todo ser —por lo tanto, también en los que no tienen vida— hacia su respectivo bien y perfección. Esta tendencia no implica una potencia especial. Es algo que se da en la totalidad de cada ser en la medida en que se halla en potencia para su respectivo complemento. El apetito natural no supone, pues, conocimiento del bien apetecido; es previo a todo conocimiento, y lo tienen también —en cuanto susceptibles de actos

perfectivos— los seres que carecen de la capacidad de conocer. El apetito elícito es, en cambio, el que sigue a la aprehensión de un bien, como una cierta prolongación de ella. En rigor, sólo este apetito merece propia y formalmente el nombre. La mera tendencia natural es apetito únicamente en un sentido impropio y metafórico.

Al conocimiento de una forma conveniente sigue la inclinación o tendencia a ella, propia del ser vivo. Este, en efecto, hace sus operaciones como algo que se da a sí propio, mientras que, en cambio, la tendencia natural es algo dado a cada ser con su naturaleza respectiva. El vegetal no tiene, por lo mismo, un apetito elícito, pues aunque vive y ejecuta por sí sus operaciones, no cuenta entre ellas, por carecer de conocimiento, la de la apetición que a este sigue. Las tendencias de la vida vegetativa son así, en este sentido, meramente naturales. Por el contrario, todo ente capaz de conocer es capaz también de apetecer (en la estricta acepción de la palabra). Débese ello a que toda forma conveniente se constituye a modo de fin; es atractiva en tanto que conveniente; actúa como un imán para el que la conoce. El efecto de esta atracción es, en el cognoscente, la apetición. Pero el conocimiento que en esta se supone puede, en principio, ser de doble especie: el sensitivo o el intelectivo. Al segundo, por el que se conoce el bien en general, sigue el apetito intelectivo, la voluntad; al primero, por el que se conoce sólo el bien sensible, sigue el apetito sensitivo, único que el animal tiene. Resumiendo, puede decirse ahora que el apetito sensitivo es la potencia de apetición elícita que el animal posee por ser apto para el conocimiento sensorial del bien concreto.

Esta potencia es, como las que permiten el conocimiento sensitivo, de carácter orgánico. Durante mucho tiempo se pensó que el órgano del apetito sensitivo lo constituye el corazón, por haber creído que este es el principio orgánico del movimiento del animal. Tal opinión tenía un fundamento admisible en lo que toca al criterio según el cual el órgano primario de los movimientos locales del animal debe ser el mismo que el de la apetición sensible, por ser esta apetición algo de lo que dichos movimientos surgen; pero hoy se sabe que no es el corazón, sino el sistema cerebroespinal, el órgano de esos movimientos, y concretamente, las células nerviosas psicomotrices; no obstante lo cual, puede seguir tomándose el corazón, de un modo metafórico, como la sede de la apetición, pues si no es su órgano propio, constituye al menos un cierto órgano manifestativo de ella y de sus operaciones (estas, en efecto, se reflejan en él).

El bien por cuya concreta aprehensión se verifica el acto del apetito sensible puede presentarse de dos modos: o como deleitable a los sentidos, o como conveniente (a la naturaleza), pero difícil de conseguir. El apetito que corresponde al primer caso se denomina «concupiscible», y el que supera la relativa inconveniencia del segundo, «irascible». En el lenguaje común se habla, en este mismo sentido, del «coraje» que es preciso tener para las cosas de mayor empeño. El apetito es capaz, en efecto, de «crecerse» ante las dificultades. El bien sobre que entonces versa es un bien arduo, mixto de conveniencia y de inconveniencia, la primera de las cuales es naturalmente atractiva, siendo, en cambio, repulsiva la segunda. Vencer esta repugnancia es el acto propio del «coraje» de que habla el lenguaje común, o del carácter «irascible» con que la filosofía tradicionalmente define al apetito contradistinto del que directamente versa sobre

el bien deleitable a los sentidos. Y aunque las operaciones de ambas potencias apetitivas son, efectivamente, actividades vitales, el apetito concupiscible tiene un carácter en cierto modo pasivo, si se le compara con la mayor «actividad» propia del acto del apetito irascible. Por eso la intensidad de la apetición se aprecia mejor en este acto, y tanto más cuanto mayor o más grave sea el obstáculo que impide el logro del respectivo bien.

El apetito concupiscible y el irascible difieren realmente entre sí por ser diferentes sus objetos. Tanto el bien deleitable como el arduo son, sin duda, especies de la naturaleza universal «bien», puesto que bajo ella se contienen. Pero el animal no aprehende el bien en general, sino de un modo concreto, y en esta forma es también indudable que el objeto del apetito concupiscible y el del irascible son entre sí distintos. También son diferentes los sentidos que suministran el previo conocimiento necesario para los actos de una y otra potencia apetitiva. El apetito concupiscible sigue a los actos del sensorio común y de la imaginación; el apetito irascible, por no versar sobre un bien directamente deleitable a los sentidos, sino sobre aquel que conviene a la naturaleza misma —individual o específica— del animal, sigue a la estimativa o instinto.

Los actos del apetito sensitivo se conocen también con el nombre de «pasiones». De ellas trata la ética en tanto que existen en el hombre, condicionando de algún modo su conducta. Pero la ética las estudia desde el punto de vista de la moralidad, lo cual supone que la voluntad tiene algún influjo sobre ellas. La psicología y concretamente la parte que se ocupa de la vida sensitiva, las examina sólo desde el punto de vista de su carácter meramente fáctico. Los actos del apetito concupiscible son: el *amor,* entendido como simple inclinación al bien deleitable; el *deseo,* tendencia a la posesión de ese bien, y el *gozo,* satisfacción del apetito en el bien poseído. A estos tres actos se añaden sus contrarios: el *odio,* la *abominación* y la *tristeza* (la palabra «dolor» es equívoca, pues también significa muy concretamente la sensación disconveniente al tacto como sentido de la resistencia). Nada tiene de extraño que estos otros actos sean realizados por la misma facultad, pues el bien y el mal son correlativos, y los contrarios, en tanto que tales, son del mismo género (a diferencia de las cosas simplemente diversas). Los actos del apetito irascible son: la *esperanza,* que versa sobre un bien arduo, pero posible; la *audacia,* cuyo objeto es un mal arduo, pero superable, y la *ira,* apetito de venganza contra la causa que produce el mal. A los cuales se añaden, como contrarios a ellos, la *desesperación* y el *temor.*

* * *

La tendencia a un lugar —aquel en que se encuentra el bien apetecido— no constituye específicamente en el animal una simple gravitación. Como cuerpo que es, el animal se halla sujeto también a esa tendencia genérica, puramente natural; pero esta, justamente por convenirle sólo de una manera genérica, no puede definir el desplazamiento específico de los animales (de los superiores, se entiende). Tampoco es este desplazamiento, en tanto que conviene a un ente sensitivo, nada que pueda hacerse sin el conocimiento y la apetición sensibles, pues si se hiciera sin ellas no convendría a este

ente por ser sensitivo, sino por cualquier otra causa que también puede darse en otros entes. Los movimientos específicos del animal se consideran «espontáneos» en la medida en que suponen su previa apetición, y se oponen a todos aquellos que el animal también ejecuta, pero que no requieren apetición ninguna por su parte (tales los movimientos que la fisiología y la psicología subdividen en «reflejos» y «automáticos» —ejemplos, respectivamente, el estornudo y el movimiento pulmonar—).

El apetito sensible y la potencia locomotriz son realmente distintos; lo prueba el hecho de que no siempre van juntos. El paralítico no puede moverse, aunque lo quiera. Por lo demás, sus objetos formales son diversos. El del apetito sensible es, como se ha dicho, el bien sensible aprehendido; mientras que el de la facultad locomotriz lo constituye el lugar como algo alcanzable mediante el movimiento.

ARISTÓTELES: *De Anima,* II-III; SANTO TOMÁS: *In De Anima* II-III; F. SUÁREZ: *De Anima,* 2-5; JUAN DE SANTO TOMÁS: *Nat. Philos.,* II, q. 8; R. DESCARTES: *Principia philos.,* IV-V; E. CONDILLAC: *Traité des sensations,* I, c. 2; H. SPENCER: *Princ. of Psychol.,* I, 4.ª p., cap. l; H. BERGSON: *Matière et mémoire,* I.

H. BOURDON: *La perception visuelle de l'espace;* F. J. CHAUVET: *Les passions*; L. DRESSEL: *Der belebte und der unbelebte Stoff;* J. H. FABRE: *Souvenirs entomologiques;* G. T. FECHNER: *Elemente der Psychophysik;* C. FRANCK: *Philosophia naturalis,* II; J. FRÖBES: *Psichol. speculativa,* I; A., GEMELLI: *Psicologia della percezione;* J. GRASSET: *Psychisme inférieur;* J. GREDT: *Unsere Aussenwelt;* J. LOEB: *Dynamique des phénomènes de la vie;* A. MILLÁN-PUELLES: *La estructura de la subjetividad;* M. PRADINES: *Philosophie de la sensation;* J. P. SARTRE: *L'imagination;* E. SAWICKI: *Philosophie der Liebe;* P. SIWEK: *Psych. met.,* libs. I-II; F. STRAUS: *Von Sinn der Sinne;* G. ZAMBONI: *La gnoseologia di San Tommaso d'Aquino.*

[167] Cf., respectivamente, J. Cabanis: *Rapports du physique et du moral de l'homme* (1802); J. Moleschott: *Der Kreislauf des Lebens* (1852); M. Münsterberg: *Grundzüge der Psychologie* (1900).
[168] Cf. R. Descartes: *Principia Philosophiae,* IV, n. 2, y *Lettre* à *Mersenne* (1640). (En la teoría del automatismo de los animales, el filósofo francés tiene un precursor en el filósofo y médico español Gómez Pereira. Vid. *Antoniana Margarita* —ed. 1554—, págs. 7-66.)
[169] Cf. P. Tongiorgi: *Psychol.,* Prop. IV, n. 41.
[170] Cito por CHR. Burdo: *Le vitalisme contemporain* (Arch. de Phil., VI, 1).
[171] Cf. H. Driesch: *Die Seele als elementarer Naturfaktor* (1903).
[172] Cf. CL. Bernard: *Lessons sur les phénomènes de la vie communis aux animaux et aux vegétaux* (1878).
[173] Cf. Aristóteles: *De anima,* II, 4.
[174] Cf. Santo Tomás: *Summa Theol.,* I, q. 78, a. 1.
[175] Cf. Santo Tomás: *De verit.,* II, 2. Véase también A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad* (1967), págs. 118-119.
[176] Opusc. 14, *De nat. verbi intell.*
[177] Véase el epíg. 3 del cap. XII de esta misma obra.
[178] Cf. J. Gredt: *Elem. phil. arist.-thom.,* I —ed. 10.ª—, págs. 377-379.
[179] No se confunda esta subjetividad física con la subjetividad propia del cognoscente.

[180] *De anima,* II, 11, 422 b 13.

[181] Tal es la «imaginación» en sentido estricto y como la tiene el animal. El hombre dispone también de lo que se llama «imaginación creadora», pero esta no es una facultad especial, sino la conjunción de aquella con el entendimiento, el cual, combinando imágenes según una forma por él concebida, da lugar a estructuras materialmente imaginativas, pero formalmente inteligibles.

[182] Cf. M. Barbado: *lntroduc. a la Psic. exp.,* cap. XIII.

[183] Cf. T. Verner-Moore: *Gestaltpsychologie and scholastic Phylosophy (The New Scholasticism,* VII (1932), págs. 228-238).

CAPÍTULO XIV
Las facultades superiores del hombre

1. *El entendimiento*

El hombre, además de las facultades vegetativas y sensitivas, tiene otras superiores o específicas, que son el *entendimiento* y la *voluntad.* A estas dos facultades de nuestro ser corresponde el presente capítulo, que debe comenzar por el entendimiento, porque la voluntad supone a este, de la misma manera que el apetito sensible implica el conocimiento sensorial.

Por oposición a los sentidos, el entendimiento se nos presenta como la suprema facultad cognoscitiva humana. Para comprender su peculiar naturaleza no basta, sin embargo, señalar su nivel respecto a aquellos, dentro del ámbito del conocer humano. El entendimiento es una potencia, y toda potencia se especifica o determina por su objeto. Es necesario, así, que nos preguntemos por el objeto del entendimiento humano, si queremos saber en qué consiste la máxima potencia de que el hombre naturalmente dispone para la operación cognoscitiva. Ya se hizo constar en su momento que, a diferencia del animal, el hombre es capaz de aprehender los medios como medios, lo que equivale a decir que el hombre no solamente puede conocer las cosas que son medios, sino también, precisamente, darse cuenta de que esos medios lo *son.* Lo que distingue al hombre del animal es así, en este punto, la capacidad que el hombre tiene de conocer que el medio *es* medio, lo que a su vez implica, en general, que el hombre tiene la facultad de conocer el «ser». A esta facultad es a lo que se llama entendimiento, y por disponer de ella el hombre no se limita a la captación de las formas corpóreas concretas y singulares, sino que también puede extenderse a las formas corpóreas abstractas y, en general, a todo cuanto es.

El objeto formal del entendimiento humano es, en suma, el ente en cuanto ente[184]. Esta última afirmación señala el ámbito de nuestro entendimiento en un doble sentido. Dice, en primer lugar, que ese ámbito es tan amplio como el ente; todo ente es, en principio, objeto posible del entendimiento humano. Y en segundo lugar manifiesta la forma en que este entendimiento capta sus objetos, a saber: en tanto que entes, o lo que es lo mismo, en cuanto que son. Entender es, en una palabra, *conocer el ser.* De ahí que pueda decirse que el animal conoce, pero no entiende, por lo cual su capacidad cognoscitiva tiene una doble limitación: no conoce todos los entes, sino únicamente aquellos que pueden impresionar a sus sentidos; y además, esos entes que así actúan sobre sus órganos sensoriales no los conoce en su carácter de entes, sino de un modo puramente fenoménico, de tal suerte que, aunque son formas corpóreas concretas y singulares, el animal no sabe que lo son.

Que el objeto formal del entendimiento humano sea el ente en cuanto ente no significa, sin embargo, que la única operación de nuestro entendimiento sea la de pensar en el concepto trascendental del ente. Tampoco al afirmar que el objeto propio de la vista es el color quiere decirse que la vista tenga como operación única la de aprehender un color indiferenciado. Por el contrario, vemos en cada caso un determinado color. Pero aunque no podemos ver «el color en general», no estamos, en principio, limitados a ver una sola especie de color, sino que alcanzamos por la vista una variada serie de ellos; en principio, pues, «cualquier» color. Lo mismo ocurre con el sonido y con los demás objetos de las facultades sensorialmente cognoscitivas. De una manera análoga, el entendimiento humano, cuyo objeto es el ente en cuanto ente, puede, en principio, captar *cualquier* ente. La diferencia con las facultades sensibles estriba en que, además de conocer cualquiera de las cosas que tienen de algún modo la índole de su objeto, el entendimiento puede también aprehender a este de una manera enteramente general. Y ello se debe a que, mientras las facultades sensoriales no pueden conocer nada que sea abstracto, el entendimiento, por ser la facultad cognoscitiva del ser, es capaz de aprehender todo lo que es; también, por tanto, el ente universalmente considerado.

La afirmación según la cual el ente en cuanto ente es el objeto formal del entendimiento humano expresa, pues, que lo que este conoce lo conoce a título de ente, sea cualquiera la cosa conocida: tanto el color, como el concepto trascendental de «todo cuanto es». Síguese de ello que el entendimiento humano es una potencia inorgánica. Si fuese una facultad orgánica, no podría tener un objeto abstracto; conocería sólo formas corpóreas concretas y singulares, y las captaría, por cierto, no abstractamente según su ser, sino de una manera concreta y singular. Toda concepción materialista de nuestra facultad intelectiva es posible así únicamente por la inadvertencia del carácter abstracto del objeto de dicha facultad. Por otra parte, el entendimiento humano es capaz de reflexionar —es decir, de captarse en cierto modo a sí mismo—, y ya se vio (ep. 3 del capítulo precedente) que esto es irrealizable por una potencia orgánica.

* * *

Todo lo dicho aquí sobre el alcance del entendimiento humano conviene a este independientemente de su situación como potencia de un alma unida a un cuerpo. Pero esta situación condiciona, de hecho, a nuestra facultad intelectiva. Como potencia de un alma «incorporada», el entendimiento humano tiene por objeto formal algo que se halla incorporado también: esto es, el ser correspondiente a las cosas corpóreas o materiales. Lo que estas cosas son puede, no obstante la materialidad de ellas, ser aprehendido por nuestro entendimiento, que es una potencia inorgánica o espiritual, porque esta, al captar su objeto, lo desmaterializa o abstrae parcialmente. Las esencias abstractas, universales, de los seres corpóreos son predicables de ellos en la medida en que, según ya vimos en la lógica, no tienen las condiciones individuantes de sus inferiores. Así, el concepto de árbol es predicable de los varios árboles concretos y singulares, porque no consta, sino que, al contrario, prescinde, de las diferencias individuales de ellos. Sin embargo, la esencia

«árbol», aunque intelectualmente abstraída de su materia individual, no es captada por nuestro entendimiento como algo enteramente libre de materia, puesto que la pensamos como un ente corpóreo. Y de esta suerte hay un riguroso paralelismo entre las esencias *abstractas* de las cosas *materiales* y el entendimiento humano como potencia *espiritual* de un alma unida a un *cuerpo.*

La índole material de las esencias abstractas, primariamente captadas por nuestro entendimiento, explica el hecho de que las operaciones de este se hallen condicionadas por la imaginación. Para pensar nos apoyamos en imágenes sensibles, que a su manera ejemplifican a las esencias intelectualmente aprehendidas. Tales imágenes no son el objeto de la operación intelectual, sino únicamente una condición de ella. Al pensar en el árbol, los distintos sujetos cognoscentes se representan imaginativamente árboles determinados, tal vez los más dispares entre sí, y, sin embargo, la esencia pensada es para todos la misma; de lo contrario, los distintos sujetos no podrían entenderse los unos a los otros. El mutuo entendimiento de dos o más sujetos solamente es posible si todos ellos tienen por objeto algo común, y este algo común no pueden serlo las distintas imágenes concretas y singulares en que cada uno apoya la esencia pensada. Tal apoyo es, por tanto, un simple requisito, pero, como tal, imprescindible, y de ahí que las cosas inmateriales, para las que no caben imágenes sensibles, no puedan ser captadas por el hombre más que de un modo analógico y negativo: quedándose el entendimiento con lo que aquellas tienen en común con los entes corpóreos, y prescindiendo de lo que estos tienen de específico.

Debe decirse, pues, que el objeto formal propio del entendimiento humano como potencia de un alma unida a un cuerpo es la esencia abstracta de la cosa material representada por la imaginación[185]. A través de este género de esencia, mediante él, captamos intelectualmente los demás: de una manera analógica y negativa, las cosas inmateriales, según se ha dicho antes; y, de una manera «reflexiva», las cosas singulares en tanto que singulares, pues bajo este título sólo las concebimos al advertirlas como algo que se contiene bajo los respectivos conceptos universales, cuyos inferiores o casos concretos son. Es cierto que también conocemos de una manera directa las formas corpóreas concretas y singulares, mas no de un modo intelectual, sino por los sentidos, ya que el entendimiento prescinde de la concreta individualidad de los seres materiales, por no ser ésta algo proporcionado o adecuado a una potencia inorgánica[186]. Las cosas corpóreas, en efecto, se individúan, no por su forma, sino de un modo enteramente material.

* * *

Si nuestra alma subsiste sin materia —lo cual veremos al estudiar su inmortalidad—, debe actuar entonces como una forma que se posee a sí misma. Por no tener materia, su posesión de sí propia debe ser precisamente inmaterial, esto es, un conocimiento. La única manera en que una forma puede tenerse a sí misma es, en efecto, la autoposesión inmaterial, pues lo que es forma no puede recibir como materia; pero una autoposesión

inmaterial no es otra cosa que una autocognición. En consecuencia, el objeto formal propio del entendimiento humano como potencia de un alma en estado de «separación» es la misma esencia del alma separada. El entendimiento es en ella el poder por el cual, ante todo, se conoce a sí misma, y a través de esta autocognición, capta sus accidentes propios.

Este conocimiento de sí propia que corresponde al alma separada es inmediato y directo, a diferencia del que de sí misma tiene en su estado de unión al cuerpo al que vivifica. En su actual estado, el objeto formal de nuestro entendimiento es la esencia abstracta de algo material, ejemplificado por la imaginación. Por consiguiente, sólo a través de la intelección de una esencia de este tipo puede el entendimiento conocer —como ya antes se dijo— todo lo demás. Y de este modo, efectivamente, conoce su operación cognoscitiva y se aprehende a sí mismo, pudiendo captar también la especie impresa que hace posible aquella operación, y aun la misma alma, que es el principio remoto de ella; es decir, conoce todo esto, no de un modo inmediato, sino en tanto que está *connotado* por el concepto mediante el cual directamente capta una esencia corpórea representada por la facultad imaginativa.

2. *Génesis de la intelección*

La operación primordial del entendimiento es la «simple aprehensión» de ideas universales, según se advirtió en Lógica. Mediante estas ideas o conceptos, son posibles los juicios de los que, a su vez, se necesita para los actos de discurrir o raciocinios. Las ideas o conceptos universales son, pues, el elemento objetivo más simple de la vida intelectual. En consecuencia, preguntarse, en general, por el origen de la intelección significa, ante todo, tratar de conocer cuál sea la causa que hace posible la primera especie de operaciones intelectuales. Esta cuestión no se resuelve sólo apelando al poder cognoscitivo propio de nuestro entendimiento. No siempre se halla este en acto de la simple aprehensión; ni son las mismas en todos los casos las ideas aprehendidas por él.

En general, toda facultad cognoscitiva requiere para su actividad, como ya oportunamente se advirtió[187], lo que se llama la «especie impresa», es decir, una forma semejante a la misma que va a ser conocida, ya que esta no puede trasladarse desde el ser en que está al ser que la ha de aprehender. La especie impresa del entendimiento debe ser, dada la índole del objeto formal de este como potencia de un alma incorporada, la forma abstracta de algún ser corpóreo, representada por la imaginación. Tal forma se halla en su sujeto físico, pero de una manera concreta, material; y en esta situación no puede actuar sobre el entendimiento, que es una potencia inorgánica. Puede, sin embargo, influir en las facultades sensibles, que son potencias orgánicas. De ahí que sea preciso afirmar que todo conocimiento humano empieza por los sentidos. Pero las imágenes sensibles no son aptas por sí mismas para actuar sobre el entendimiento. Tales imágenes no son tampoco las especies impresas que hacen posible al conocimiento sensitivo; pero coinciden con ellas en su carácter de formas corpóreas concretas y singulares; por lo cual no pueden constituir por sí mismas la especie impresa

de la facultad intelectual, que debe ser una forma abstracta. Es necesario así que algo «universalice» a lo que las imágenes sensibles concretamente ofrecen; elevándolas, pues, a lo que de suyo no pueden realizar, a saber: el oficio de causas eficientes de las especies impresas del entendimiento.

A ese algo capaz de enaltecer así a las imágenes sensibles se conviene en llamarlo, desde Aristóteles, *entendimiento agente* (νοῦς ποιητικός). Platón no había tenido necesidad de admitirlo porque consideraba que las formas existen realmente separadas de la materia (ideas platónicas o formas puras), y por lo mismo, no siendo preciso universalizarlas, tampoco había necesidad alguna de reconocer un poder activamente abstractivo, universalizante. Por el contrario, el Estagirita entiende que las formas corpóreas residen en los cuerpos, y en consecuencia, si de ellas cabe un conocimiento abstracto, es únicamente en la medida en que el hombre posee la facultad de universalizarlas o abstraerlas de su materia individual. De aquí la diferencia entre el entendimiento agente y el paciente o posible (νοῦς παθητικός). Este último tiene por especies impresas las que el primero, actuando sobre las imágenes sensibles, produce en él. Es, por tanto, pasivo con relación al entendimiento agente, y mediante este y las imágenes, también respecto a las formas que puede entender (de ahí su nombre de entendimiento posible). En cambio, el entendimiento agente es activo también con relación a las formas inteligibles, precisamente por ser aquello que, al abstraerlas, las hace inteligibles.

Es claro que el entendimiento agente no puede por sí solo producir en el entendimiento paciente la especie impresa de este. Si no necesitara de otra cosa, y produjera esa especie por sí solo, no se comprende por qué no habría de producir siempre la misma. En cada caso el entendimiento agente se vale del concurso de una imagen sensible, y de ahí que al ser esta distinta, sea distinta también la especie impresa educida de la potencia del intelecto paciente entre ella y aquel. Análogamente, la luz, siendo la misma, hace visibles los diversos colores. Por ello el entendimiento agente es, metafóricamente interpretado, como una especie de luz intelectual. Igual que la luz física, no es nada que conozca, sino algo que hace posible conocer. Pero, como se acaba de señalar, no cumple por sí solo esta función, sino en unión de una imagen sensible. Esta imagen sensible se torna inteligible por la «iluminación» del entendimiento agente; de la misma manera que el color requiere la luz física para poder ser visto. Pero esto no significa que la imagen sensible se comporte de un modo puramente pasivo en la producción de la especie impresa del intelecto paciente. La imagen actúa sobre este intelecto de un modo instrumental, como causa eficiente subordinada al intelecto activo y dotada por él de una eficacia superior a la que de suyo y por sí sola tendría.

Así como los colores no se comportan de un modo pasivo respecto a la vista, sino con relación a la luz que los hace visibles, análogamente las imágenes en cuestión, al recibir el influjo, espiritualmente iluminador, del entendimiento agente, funcionan a su vez como causas activas sobre el intelecto posible. Las esencias en ellas latentes bajo las condiciones de la singularidad y concreción, quedan al descubierto, liberadas de dichas condiciones por obra de la iluminación intelectual; y de la misma manera que la luz física

logra que el color se refleje en el ojo, produciendo en él la correspondiente especie impresa corpórea, así también la luz espiritual del entendimiento agente, al hacer relucir las mencionadas esencias, permite que estas se reflejen en el intelecto pasivo, determinando en él la respectiva especie impresa incorpórea. De esta suerte las esencias en cuestión son comparables a las partes internas de los cuerpos objeto de una radiografía, siempre que no se olvide la fundamental diferencia existente entre la copia material de dichas partes y la semejanza espiritual de aquellas esencias en el intelecto paciente.

* * *

Con algunas diferencias de matiz[188], los seguidores del pensamiento aristotélico coinciden en este esquema explicativo de la génesis de la especie impresa intelectual, y hasta hoy ningún otro se ha dado que le aventaje en la corrección y en la fidelidad al objeto formal de nuestro entendimiento como potencia espiritual de un alma incorporada. La semejanza recibida —especie impresa— que ese objeto formal debe determinar en el intelecto paciente, para que este pueda aprehenderlo, ha de ser, justamente como semejanza, algo dotado de los mismos rasgos característicos de tal objeto formal; si este es la esencia *abstracta* de una entidad *corpórea,* la especie impresa debe serlo también; mas en tal caso lo que la produce no puede ser ni meramente sensible, ni puramente espiritual. De ahí la necesidad de reconocer una doble causa para esta especie impresa: la imagen y el intelecto agente. Cada una actúa según su propia naturaleza. La imagen por sí sola no puede engendrar una forma abstracta, por ser ella concreta y meramente sensible. A su vez, el entendimiento agente tampoco puede producir por sí mismo esa forma, pues dicho entendimiento no hace otra cosa que iluminar o abstraer, para lo cual es precisa la existencia de algo iluminable o abstraíble. Lo que produce a la especie impresa intelectual es, por tanto, «la resultante» de una y otra causa; y ello no es sino la imagen en cuanto iluminada o, si se prefiere, el entendimiento agente en cuanto instrumento y como canalizado por la imagen; o de una manera estricta, las esencias latentes en la imagen y relucientes por obra del intelecto activo.

Las demás explicaciones, históricamente propuestas, del origen de la especie impresa intelectual, aunque a veces contienen aciertos de detalle, adolecen del común defecto de no ser completas, pues mientras unas prescinden de la causa espiritual de dicha especie, otras relegan la causa empírica o sensible[189]. Al primer grupo pertenecen las teorías *sensistas;* al segundo, las *intelectualistas.* El sensismo pretende reducir todos los objetos del conocimiento humano a meras sensaciones, más o menos complejas, y es congruente con ello al eliminar al intelecto agente como causa espiritual abstractiva de esencias corpóreas universales; ya que si estas esencias no son cognoscibles, ninguna falta hace ese intelecto. La radical deficiencia de esta interpretación consiste en entender que los conceptos universales, aun los de cosas simplemente corpóreas, son reductibles a puras imágenes; pues si así fuera, no se explicaría cómo las propiedades de ciertos objetos de conocimiento —los que hemos llamado «universales»— puedan atribuirse a una

pluralidad de cosas. Así, por ejemplo, lo que se dice del triángulo en general es algo que conviene a todo triángulo, independientemente de que sea equilátero, isósceles o escaleno; lo cual sería imposible si el triángulo en general fuese una imagen, ya que no cabe representarse imaginativamente un triángulo que no esté en uno de esos tres casos.

Por su parte, el intelectualismo prescinde de la mediación del conocimiento sensitivo (al que, a lo sumo, interpreta como una simple ocasión para el conocimiento intelectual), por creer al hombre capaz de la captación directa de ideas universales[190]. Su principal valor estriba en la defensa que hace de la índole irreductible de ellas; y su defecto fundamental, es el olvido o desconocimiento de lo que constituye el objeto formal propio del entendimiento humano como facultad de un alma unida a un cuerpo. Aun las mismas esencias incorpóreas, realmente existentes sin materia, deben ser conocidas por el hombre con una cierta mediación corpórea (véase el epígrafe primero de este mismo capítulo).

* * *

Al ser actuado por la especie impresa, el entendimiento pasivo[191] realiza la operación de conocer o hacerse presente la forma de la que dicha especie es una semejanza. Lo que directamente concebimos es esa misma forma, no la especie impresa que determina a nuestro entendimiento. Si de esta especie sabemos algo, es de una manera científica y refleja, no de un modo inmediato y espontáneo. Tampoco concebimos directamente el acto de concebir, sino el término objetivo de este. Y lo mismo ocurre con la especie expresa del entendimiento, que es su término subjetivo. Primordialmente, pues, lo que aprehende el entendimiento son las esencias extramentales de las cosas (y entre ellas, a su vez, antes las de los seres corpóreos que las de los incorpóreos). Pero esto no se realiza de tal forma que conozcamos las cosas mediante un solo acto intelectivo. Cada simple aprehensión capta un determinado aspecto de la entidad completa que le sirve de objeto material.

Para integrar y perfeccionar nuestro conocimiento intelectivo tenemos que añadir nuevos conceptos a los que inicialmente nos permiten abordar una cosa. Tal es la condición de nuestro entendimiento, atestiguada por la experiencia, y que hace necesarias, no sólo nuevas aprehensiones conceptuales —las que nos brindan los restantes aspectos inteligibles del ente comenzado a penetrar—, sino también una segunda especie de operación intelectual, el juicio, por cuya mediación se componen o enlazan los aspectos parciales (o bien, por el contrario, se separan los que por cualquier causa no sean compatibles entre sí). Y pueden acontecer dos cosas. No siempre captamos de una manera inmediata la mutua conveniencia o discrepancia de los aspectos inteligibles entre sí comparados. Si ocurre que esa captación es inmediata, también lo es el juicio que de ella se deriva. Mas si no basta la confrontación directa de dichos aspectos, es menester compararlos con un tercero, acudiendo a un rodeo, que constituye otra especie de operación intelectual, a la que se llama raciocinio, cuya conclusión es, por ende, un juicio mediato. El raciocinio es, pues, un instrumento del juicio, y este, a su

vez, un perfeccionamiento de la simple aprehensión, incapaz por sí sola de representar adecuadamente la integridad de su objeto material.

Opera así nuestro entendimiento de un modo gradual o evolutivo, pasando de la potencia al acto, esto es, comportándose de una manera dinámica, ya que no le es posible aprehender de una vez todo cuanto en principio es capaz de alcanzar. De ello no se sigue, sin embargo, que el entendimiento humano sólo tenga aptitud para conocer procesos y transiciones. Lo evolutivo es aquí «el modo» de operar, no necesariamente el «objeto» mismo de la operación, que puede serlo tanto un proceso como algo inmóvil. Con relación únicamente al modo de operar, puede y debe decirse, por tanto, que nuestro intelecto es naturalmente evolutivo, o si se quiere, histórico[192]. Y en esta graduada sucesión, el entendimiento avanza pasando de lo confuso a lo distinto, de lo potencial a lo actual. Lo cual tampoco quiere decir que todo acto de pensamiento sea superior a los que en el tiempo le preceden; sino únicamente que cuando avanza nuestro entendimiento en la captación de algún ser, lo hace precisamente según las mencionadas condiciones. La simple aprehensión con la que inicialmente abordamos un objeto sólo puede ser perfeccionada si las que resultan de los juicios y los raciocinios completan de algún modo lo que mediante ella se captó en aquel. Mas todo perfeccionamiento es un tránsito de la potencia al acto. Por consiguiente, las nuevas aprehensiones que complementan o enriquecen la primera deben comportarse con relación a ella como lo actual respecto a lo potencial.

Entre conceptos, esto sólo es posible como la relación entre lo menos y lo más universal. Saber que algo es un hombre es tener de él un conocimiento más perfecto y distinto, más actualizado, que saber sólo que es un animal; de la misma manera que esto último tiene más perfección que no saber sino que es un cuerpo; etc. En general, los conceptos más universales contienen en potencia a los menos universales —así, los géneros a las especies—; y en este sentido, pasar de la potencia al acto es ir de lo más confuso a lo más distinto. Por ello mismo todos nuestros conceptos de las cosas suponen la noción más general e indeterminada, a saber: la del ente, de la que todas las demás son determinaciones. Claro está que los conceptos menos universales superan a los más universales únicamente en tanto que estos son captados con abstracción de aquellos, mas no en el caso opuesto, que es el del conocimiento científico y distinto de las ideas más universales. De esta manera, aunque conocer «hombre» es más perfecto que conocer «animal», todavía supera a lo primero conocer tanto al animal racional como al irracional, no precisamente sólo en lo que tienen de común, sino también según sus diferencias.

3. *La voluntad*

Así como al conocimiento sensorial sigue el apetito sensible, análogamente la voluntad es el apetito derivado del conocimiento intelectivo. Por ser capaz de esta segunda especie de conocimiento, el hombre tiene, pues, la facultad de la voluntad. Y así como el apetito sensible es realmente distinto del conocimiento sensorial, la voluntad también difiere

realmente del conocimiento intelectivo. Que deriva de algún conocimiento lo prueba el hecho de no tratarse de una mera tendencia natural; por lo que siempre se niega la voluntad a los seres carentes de la capacidad de conocer. Pero tampoco atribuimos voluntad a todos los que son aptos para el conocimiento. Aun en el mismo hombre distinguimos pasiones y voliciones. La voluntad es así el apetito elícito cuyo acto supone la posesión intelectual de una forma abstracta. La facultad volitiva implica de este modo la intelectiva; de ahí que, en oposición al apetito sensible, se considere a la voluntad como una facultad intelectual. Entender, sin embargo, no es lo mismo que querer. El objeto formal de nuestro entendimiento es diferente del que corresponde a nuestra voluntad; lo cual no es más que una consecuencia de la distinción general entre conocimiento y apetición.

El conocimiento es más abstracto que el apetito. El objeto de este es, de una manera positiva, lo conveniente al ente que apetece; y de una manera negativa, lo disconveniente a ese mismo ser. También por el conocimiento puede captarse un objeto como positiva o negativamente valioso, y ello es imprescindible para que pueda darse la respectiva apetición elícita; mas así como la tendencia apetitiva solamente es movida por lo valioso de su objeto, el conocimiento no se limita a este aspecto del suyo; y aun cuando capte algo como valioso, no es el valor lo que primordialmente le mueve, sino el «ser» mismo de ese valor o el de aquello en que este se realiza. Si tal ser es captado de una manera concreta, el conocimiento es sensorial, o sea, tiene a un ser por objeto, aunque no lo aprehenda de una manera abstracta. Si, por el contrario, capta abstractamente su objeto, también este es un ser, sino que aprehendido de un modo universal. Y así el ser singular y concretamente conocido es el medio en el cual concreta y singularmente se aprehende un valor; mientras que el ser abstractamente captado es aquello en lo que un valor es conocido de un modo universal. (Por la misma razón, la captación enteramente universal de la idea de valor implica la de la idea más universal, esto es, la del ente en general). En una palabra: el objeto formal de la apetición, a saber, el valor, es una especie del objeto formal del conocimiento, a saber, el ser; y si el valor se conoce —lo cual es una condición imprescindible para que dé lugar a una apetición elícita— es porque «es»[193].

En consecuencia, el objeto formal de la voluntad y el que corresponde al entendimiento deben diferenciarse entre sí como la especie y el género. La voluntad es determinable por todo lo que de algún modo «es bueno»; el entendimiento, por todo lo que de alguna forma «es». Y lo que la voluntad quiere, lo quiere por bueno; mientras que lo que el entendimiento conoce, lo conoce por ser. El objeto formal de la voluntad es el bien; el del entendimiento, el ente. De ahí que mientras lo malo en tanto que malo no es apetecible, sea, no obstante, inteligible; y que para que aquella se «aparte» de él se necesita que el entendimiento, en cambio, lo haya alcanzado como malo. Precisa, sin embargo, advertir que aunque el objeto formal de la voluntad no sea el ente simplemente dicho, constituye, no obstante, un objeto universal; trascendente, por tanto, al del apetito sensible. Aunque los actos de la voluntad versen, singularmente considerados, cada uno sobre un bien distinto, la totalidad de ellos no tiene por objeto una concreta y determinada especie de bienes, sino «el bien en general», que es el común a estos y por

cuya participación las cosas son queridas tanto más cuanto mayor es esa participación. De donde se desprende que la voluntad es una potencia inorgánica o espiritual, ya que es imposible que sea corpórea una potencia cuyo objeto formal no lo es. (Por supuesto, esto no significa que la voluntad no pueda querer nada corpóreo. Los bienes materiales son objeto también del apetito intelectual o volitivo. Pero no son queridos por ser materiales, sino precisamente por ser bienes, esto es, según algo común tanto a lo material como a lo inmaterial).

* * *

Las relaciones entre entendimiento y voluntad, tan frecuentemente debatidas dentro y fuera del ámbito propiamente filosófico, pueden estudiarse desde dos puntos de vista: el de su jerarquía recíproca y el de las influencias o actuaciones mutuas de estas dos facultades espirituales.

Considerado de una manera absoluta, el entendimiento es superior a la voluntad considerada también simplemente. El rango de una potencia es el que conviene a su objeto, y el del entendimiento es, en efecto, superior al de la voluntad. El ente tiene bajo sí al bien, como lo más abstracto a lo más determinado. Ser valioso es solamente un modo de ser, que también capta el entendimiento. Este no se limita a la aprehensión confusa e indiferenciada del ente, sino que es capaz de hacerse cargo de las modalidades entitativas. Mas si el entendimiento y la voluntad son comparados, no según sus objetos formales en general, sino según el determinado objeto que en una cierta especie de sus actos les atañe, puede ocurrir que la voluntad, no en sí misma, sino por razón de este concreto objeto, sea superior al entendimiento. Dicho más brevemente: puede ocurrir que lo querido sea superior a lo entendido en tanto que entendido. Para comprender esto es necesario tener en cuenta que aquello a lo que la voluntad tiende es el bien tal cual realmente existe fuera de quien lo apetece; pues aquello a lo que se tiende es justamente objeto de tendencia en la medida en que no se le posee, y en esta situación lo apetecido conserva todas sus condiciones propias; a diferencia de lo que acontece a lo entendido, que es, en cuanto tal, algo poseído, y por lo mismo, adaptado al ser que lo conoce. De esta manera, los bienes enteramente espirituales no son captados por el entendimiento humano tal y como existen fuera de él, porque este entendimiento no es puramente espiritual, sino que se resiente de algún modo de su índole de potencia de un alma unida a un cuerpo. Por consiguiente, cuando el acto del entendimiento y el de la voluntad recaen sobre un objeto enteramente espiritual, el acto volitivo es superior al intelectivo, porque el objeto en cuestión es más perfecto como querido (tal cual es en sí mismo) que como entendido (tal cual es en el sujeto cognoscente).

No se trata, por tanto, de que el querer sea por sí más perfecto que el entender; ya se vio más arriba lo contrario. Lo que ocurre es únicamente que en algunos casos lo querido es, por su mismo ser —no en cuanto objeto de una volición—, superior a lo que de su ser es entendido. Que esto no procede de la volición misma es cosa fácilmente perceptible, si se repara en que el acto de la voluntad nada quita ni pone a la realidad

existencial de su objeto. De ahí que también se dé el caso opuesto al que se ha venido examinando. Si el bien objeto de la volición es material, entenderlo es realmente superior a quererlo: por la misma razón que explica lo contrario en el caso de bienes enteramente espirituales. Tal cual son en sí mismas, las cosas materiales se hallan por debajo de como están en el entendimiento. En sí mismas se hallan limitadas por la singularidad y concreción. Por el contrario, en el entendimiento están universalizadas y abstraídas: elevadas así a un cierto rango espiritual, que no alcanzan, en cambio, en cuanto objeto de la voluntad, porque esta, como simple tendencia apetitiva, no las atrae hacia sí, sino que es atraída y captada por ellas.

* * *

En lo que atañe al mutuo influjo de la voluntad y el entendimiento, atestiguado por la experiencia interna, es explicable la diversa forma de la actuación recíproca de estas facultades. Siendo distintas, es lógico que no procedan causalmente de la misma manera. El entendimiento mueve a la voluntad proponiéndole el fin, determinando su objeto. La voluntad, en cambio, puede mover al entendimiento en lo que toca a la aplicación de este a su actividad. El influjo del entendimiento consiste, pues, en especificar la voluntad; el de ella, en impulsar al entendimiento. Y no puede ocurrir de otra manera, pues ni el entendimiento quiere, ni la voluntad entiende. Querer es una operación cuyo objeto es extrínseco a la facultad volitiva, mientras que entender es una cierta posesión cuyo objeto es intrínseco a la facultad intelectiva. Para que el entendimiento quisiera o para que la voluntad entendiese sería preciso, pues, el absurdo de que uno y el mismo objeto fuese, bajo un mismo título, simultáneamente intrínseco y extrínseco a una misma potencia. Pero es posible, en cambio, que se entienda el querer y que se quiera el entender. El querer es también un cierto ser; por tanto, algo inteligible. Y el entender es también un cierto bien; en consecuencia, algo apetecible.

Es claro que para llegar a entender no basta con quererlo. Lo que la voluntad hace es que el entendimiento se aplique a su objeto. Si no quiero «ponerme» a considerar un determinado asunto, mi entendimiento queda inhibido respecto de él. Mas si me pongo a estudiarlo, es el entendimiento, no la voluntad, lo que permite que me lo esclarezca. De la misma manera, el entendimiento no es capaz de querer, a pesar de que da a este su objeto y de que puede tener al mismo querer como objeto (no como acto) propio. En general, por tanto, es necesario afirmar que la voluntad y el entendimiento no se confunden ni se separan. Tanto lo uno como lo otro carecería de sentido en la unidad del ser al que ambas facultades pertenecen, y que es, en último término, quien entiende y quien quiere.

La voluntad puede mover no sólo al entendimiento, sino también a las restantes facultades humanas —con excepción de las vegetativas—, en la medida en que los bienes alcanzados por ellas la solicitan primero y la satisfacen después. Lo cual sería imposible si la facultad volitiva no tuviese eficacia sobre las mencionadas potencias, ya que no es ella la que logra esos bienes. De una manera inmediata, la voluntad actúa sobre el

entendimiento y sobre la imaginación; mediatamente, a través de la segunda sobre el apetito sensitivo, y a su vez, gracias a este, sobre la facultad locomotriz, la cual actúa sobre los sentidos externos y sobre los miembros del organismo, de los que también nos valemos para algunas de las operaciones de la vida vegetativa. En general, habida cuenta de la diferencia entre las operaciones que la voluntad realiza por sí misma y las que hace realizar a otras facultades, los actos «voluntarios» divídense, respectivamente, en *elícitos* e *imperados.*

4. *La libertad*

Decimos que nuestras acciones son voluntarias cuando de alguna forma las consideramos libres. Los actos imperados son voluntarios porque proceden de una libre decisión, aunque formalmente pertenezcan a las facultades respectivas. De una manera estricta y rigurosa, la libertad conviene a las operaciones mismas de la voluntad, es decir, a los actos denominados «elícitos», y es, pues, considerada formalmente, una propiedad de la facultad volitiva. Esta propiedad es negada por todas las clases de «determinismo», entendiendo por tal la concepción que considera a nuestra voluntad como una potencia unívoca y necesariamente definida en sus operaciones. Las principales formas del determinismo a las que se pueden reducir las variedades históricamente dadas de esta concepción son las siguientes: la teológica, la fatalista, la psicológica, la fisiológica y la mecanicista. El determinismo teológico se denomina así por sustentar la tesis de que la voluntad humana está unívocamente determinada por Dios; es la teoría de los maniqueos[194] y la de Calvino[195] y Lutero[196]. El fatalismo no habla en concreto de Dios, sino de un vago destino o necesidad, al que se entiende como una fuerza ciega, denominada por los griegos ἀνάγκη y por los latinos *fatum;* y así se puede esquematizar la posición que al respecto mantienen, o por lo menos aquella a la que propenden, estoicos[197] y mahometanos[198]. El determinismo psicológico es la interpretación según la cual la voluntad humana queda unívoca y necesariamente determinada por el motivo más fuerte entre los que propone la razón o, lo que es lo mismo, por el mayor bien que esta pondera; tal es la doctrina formulada por Leibniz[199], y que siguen también Herbart[200] y Wundt[201]. La teoría del determinismo fisiológico consiste en reducir la operación volitiva a un simple acto reflejo, y tiene como su más notorio representante a Spencer[202]. Por último, el determinismo mecanicista trata de suprimir las diferencias entre la voluntad y las simples fuerzas naturales fisicoquímicas; siendo propugnado en general por todos los materialistas, especialmente por Moleschott[203] y Büchner[204].

Antes de proceder al estudio de los argumentos en favor de la libertad, conviene precisar la noción de ella, pues muchas de las teorías deterministas se originan en un falseamiento o en una defectuosa concepción de esta propiedad de la voluntad. Por libertad se entiende, inicialmente, un cierto modo de «indiferencia». Es necesario, en efecto, distinguir entre la indiferencia activa y la pasiva. Pasivamente indiferente es todo lo que no está forzado a recibir una sola determinación. Así, por ejemplo, la «materia

prima» de los cuerpos es en sí misma, considerada con independencia de la forma sustancial que la actualiza, algo abierto a una multitud de determinaciones posibles. El propio compuesto de materia prima y forma sustancial, o sea, la sustancia corpórea, es susceptible, en principio, de determinación por accidentes varios. Aun las mismas potencias espirituales pueden, dentro cada una del horizonte de su respectivo objeto formal genérico, ser determinadas por una pluralidad de objetos diferentes. A esta indiferencia pasiva, que es una suerte de plasticidad, se opone la indiferencia activa, que constituye, en cambio, una cierta forma de agilidad. Activamente indiferente es, pues, lo que en su actividad no está determinado de una manera unívoca. Y esto, a su vez, puede ocurrir de dos modos, habida cuenta de que la actividad de un ser puede determinarse por él mismo o por otro. Si la actividad no es producida por otro ser que el que la realiza, se tiene la libertad llamada «de espontaneidad» o «libertad de coacción», la cual consiste sólo en que el ser que la tiene obra de una manera intrínseca. Pero ello ocurre tanto en el caso de que ese ser se determine a sí mismo de una manera unívoca, como en el contrario. Únicamente el ser que, al autodeterminarse, no lo hace de una manera unívoca, goza de la estricta libertad, también llamada «libertad de arbitrio», y a la que se puede definir como una intrínseca indiferencia activa. De esta libertad nos ocupamos, y no de la libertad de coacción, ni tampoco de la que antes ha sido caracterizada como una indiferencia puramente pasiva.

La libertad de arbitrio, que es la que propiamente atribuimos a la voluntad, no consiste así en una pura indeterminación. No se trata, en efecto, de que la actividad libre sea indeterminada. Lo único que se exige es que su determinación no sea unívoca para el ser que la hace, de tal manera que este pueda haberse determinado de otra forma. La actividad libre no surge «por casualidad»; de lo contrario, no cabría pedir responsabilidad por ella, ni sería fuente de mérito o de demérito, ni objeto de consejo; etc. La libertad no implica privación de causa; antes por el contrario, supone una relación «de causalidad». Cuando el sujeto hace lo que ha decidido hacer es cuando propiamente actúa con libertad. Pero esto supone que el sujeto puede libremente decidir qué va a hacer. Todo el problema que nos ocupa estriba en la posibilidad misma de la decisión libre.

No basta para ella la simple autodeterminación. Esta manera de determinarse es común a todo ser viviente. También la tienen, según se vio, los vegetales y los animales; no es libertad de arbitrio, sino tan sólo de espontaneidad[205]. Pero tampoco es suficiente el puro hecho de que lo que se va a hacer sea previamente conocido. Todo querer supone de algún modo un previo conocimiento de lo que se quiere —poco importa ahora si confuso o distinto—. Mas no todo lo que es previamente conocido es también libremente querido, aunque se realice por nosotros mismos. La fórmula insistentemente empleada por Hegel según la cual «la libertad es una necesidad conocida», es un ilustre error, solamente explicable por los imperativos del sistema de este genial filósofo. Y lo que en rigor expresa es una negación de la libertad de arbitrio. Para esta, en efecto, es necesario que lo que se proyecta sea no sólo de antemano conocido, sino también decidido, y no de un modo unívoco. ¿Pero es ello posible? Y si lo fuese, ¿cómo, de qué manera lo es?

* * *

Los argumentos en pro de la libertad se reducen a tres: 1) el que se apoya en el testimonio de la conciencia; 2) el que dimana de la existencia de un orden moral; y 3) el que surge de la consideración misma de la génesis del acto elícito de la voluntad. El tercero es el más esencial; pero esto no significa que deban abandonarse los otros, como si carecieran de todo valor. Veamos, en primer lugar, el argumento basado en el testimonio de nuestra conciencia.

1) No todos nuestros actos se nos presentan como unívoca y necesariamente determinados. Experimentamos que algunos de ellos los hacemos de una manera libre, como siendo queridos de tal forma, que hubiéramos podido no quererlos o querer otros en su lugar. Esta especie de «intuición» de la libertad es invocada no solamente por los filósofos de la Escuela, sino también por algunos ajenos a ella, como Descartes[206], Bergson[207] y K. Jaspers[208], por no aludir sino a los más representativos. Y constituye por sí misma un argumento, a menos que se la crea ilusoria, como entre otros, lo afirman Spinoza[209] y Leibniz[210]. Para estos pensadores lo que ocurre es que de los actos que creemos libres «ignoramos las causas» que necesariamente nos impulsan a su realización. Pero esta hipótesis adolece de dos defectos básicos. El primero consiste en no explicar cómo algo negativo, a saber, la ignorancia mencionada, pueda tomar el aspecto de algo positivo: la conciencia, todo lo engañosa que se quiera, de la libertad de aquellos actos. Y no vale pensar que, por no conocer las causas necesarias de que realmente emanan dichos actos, el hombre piensa que es el libre autor de ellos; pues semejante razonamiento no aparece de hecho en la intuición o conciencia de la voluntad, y si lo hubiera tendría que aparecer, ya que una conclusión no puede, como tal, hacérsenos consciente sin que lo sea el razonamiento de que deriva. Por lo demás, la conciencia de la libertad no puede incluir ningún razonamiento, por ser ella misma una intuición, algo que versa sobre un dato inmediato. Y el segundo defecto de esta hipótesis estriba en que si fuera cierto que nos creemos libres por ignorar las causas que nos determinan, deberíamos creernos tanto más libres cuanto más las ignorásemos; pero ocurre exactamente lo contrario: cuanto mejor sabemos por qué hemos decidido alguna cosa, tanto más nos creemos ser sus libres autores y nos sentimos responsables de ella. Y esto vale también en el caso de que digamos haber hecho algo «porque nos da la gana», pues ello no significa que no sepamos por qué lo hemos hecho, sino una de estas dos cosas: o que no estimamos procedente que lo sepan otros, o que no hemos considerado más que nuestra personal inclinación en el momento de decidirnos. Y en realidad esta inclinación personal siempre cuenta en el acto de la decisión, pues no es lo mismo el conocimiento puramente especulativo de las cosas que el que prácticamente tenemos de ellas cuando se las mira como algo que aquí y ahora, en una determinada situación subjetiva, puede condicionar nuestro comportamiento; por lo cual es posible —aun cuando «fríamente» consideremos como mala alguna pasión— que prácticamente, en

cambio, la demos por buena en algún aspecto, al conocerla en tanto que actualmente estemos predispuestos o inclinados a ella.

La apelación al testimonio de nuestra conciencia para basar en él la afirmación de la libertad ha sido a veces menospreciada, como si se tratase de una prueba ingenua, demasiado dogmática. Pero esta descalificación peca, a su vez, de una ingenuidad mayor, muy propia, en general, del hipercriticismo, que hoy se va abandonando. Para Jaspers[211], en efecto, la misma pregunta por la existencia de la libertad ya prueba esta existencia. El ser que se formula tal pregunta no lo hace de un modo completamente desinteresado; es, por el contrario, un ser que «quiere ser libre»; pero querer ser libre es imposible si no se lo es, porque una voluntad que estuviese enteramente determinada y que quisiera ser libre es tan poco pensable como un círculo cuadrado. También el pensador alemán se apoya, pues, en un testimonio empírico: la conciencia de nuestra voluntad de libertad; testimonio que acepta no como resultado de una demostración, sino como un dato para hacer patente que semejante voluntad es radical y originariamente libre, porque si no lo fuera no podría en modo alguno querer serlo.

2) El orden moral implica, en todas sus manifestaciones, la existencia de la libertad. Si el hombre no la tuviese, carecerían de sentido los mandatos y las prohibiciones morales, la responsabilidad, el mérito y el demérito, las sanciones. En este sentido Kant, que no admite la libertad como algo físico[212], la reconoce, no obstante, en el mundo inteligible o «noumenal», como un *postulado* de todo deber posible. Esta concepción es intrínsecamente contradictoria, porque el postulado de todo deber posible no puede ser algo físicamente imposible. Claro es que ni la libertad ni la voluntad son realidades meramente físicas en el sentido en que lo son los fenómenos que estudian las ciencias fisicomatemáticas; pero esto no significa que no sean, de ninguna manera, fenómenos, en el sentido de algo que aparece, que se nos hace patente a su modo; ya que, de lo contrario, no nos creeríamos libres y, por tanto, no nos integraríamos tampoco dentro del orden moral con todas sus cargas y consecuencias.

También este argumento es descalificado por quienes superficialmente creen posible una contradicción entre la teoría filosófica y la práctica concreta de la vida. Es frecuente, en efecto, considerar incluso como un claro signo de agudeza el que la especulación sea lo más opuesta posible al pensamiento rector de nuestro modo concreto de existir. De ahí el fingido y pedantesco desprecio a las consecuencias prácticas que llevan consigo algunas afirmaciones especulativas. No se habla aquí de tales consecuencias en un sentido puramente personal; ni se excluye, por tanto, la necesaria firmeza con que debe seguirse lo que se estime cierto, aunque ello nos acarree consecuencias difíciles. Lo que se trata de señalar es justamente la «inconsecuencia» con que proceden quienes sustentan tesis no ya ocasionalmente traicionadas en la conducta práctica —lo cual es explicable por la flaqueza de la condición humana—, sino vitalmente inviables. El sentido de esta inviabilidad vital no implica sólo una contradicción entre pensar y hacer. Se trata, en realidad, de una contradicción del pensamiento consigo mismo, porque el hacer propiamente humano está regido también por una modalidad del pensar, que aunque es

un conocimiento «práctico», no deja por ello de ser «conocimiento». Y la diferencia entre el pensar especulativo y el práctico no puede constituir una contradicción, a menos que se divida al hombre en dos mitades mutuamente extrañas e inexplicablemente unidas por una facultad —la de pensar—, que, sin embargo, estaría desgarrada en su íntimo ser.

La negación de todo orden moral sería una de esas consecuencias de que hablamos si se negara la libertad. Claro es que el argumento que se apoya en la realidad de tal orden para probar la de la libertad sólo tiene valor para el que reconozca la existencia de la moralidad; indicación, por cierto, que no necesita de una singular perspicacia para ser advertida; lo que acontece es que esa exigencia de la moralidad es admitida de hecho y en la práctica incluso por sus más extremados detractores; y en este sentido —no para los fines de una prueba directa, sino tan sólo para los de una indirecta demostración— se la utiliza aquí, siguiendo una tradición inveterada, en pro de la libertad humana.

3) Queda, por último, el argumento basado en la génesis de los actos voluntarios que se consideran formalmente libres. La voluntad es movida a su acto por el bien, ya que este constituye su objeto formal. Todo lo que de algún modo es bueno puede, en cuanto tal, mover la voluntad, es decir, ser querido. Para ello es preciso, sin embargo, que el entendimiento lo aprehenda como bueno; y no de un modo especulativo, sino práctico. Saber abstractamente que algo es bueno no basta para mover la voluntad. Es necesario, para que esta quiera, que se conozca lo bueno como algo conveniente aquí y ahora, en la concreta circunstancia real en que el sujeto se halla. Tras habernos cansado de un trabajo, este puede seguir, abstractamente, pareciéndonos bueno; pero no nos parece bueno o conveniente para seguir haciéndolo cuando nos ha cansado. La voluntad no sigue, por tanto, al conocimiento especulativo del bien, sino al conocimiento práctico de este; lo cual implica ya una considerable libertad de movimientos.

Pero esa voluntad sería nula si el conocimiento práctico del bien determinara a la voluntad de una manera unívoca y necesaria. Para ello, no obstante, sería preciso que este conocimiento nos ofreciera su concreto bien como algo absolutamente bueno, sin mezcla alguna de disconveniencia. La bondad pura, sin ningún defecto, mueve a la voluntad de un modo necesario (en el supuesto de que tal bondad esté intelectualmente presente). Pero ningún conocimiento práctico tiene por objeto el bien cabal y puro. Los bienes finitos no son puros bienes, precisamente por ser limitados; de suerte que si el entendimiento capta, junto a la bondad de ellos, también su limitación o imperfección, la voluntad no puede apetecerlos de un modo necesario. Por lo que toca al bien infinito, es cierto que especulativamente podemos conocerlo como algo exento de toda imperfección; mas no lo es, en cambio, que esté exenta de toda imperfección nuestra manera especulativa de entenderlo. Ya se vio en su momento que lo absolutamente inmaterial es conocido por nuestro entendimiento —facultad de un alma unida a un cuerpo— de un modo deficiente, a saber: analógico. En una palabra: nuestra aprehensión especulativa del puro bien es la aprehensión de algo enteramente perfecto, mas no una aprehensión enteramente perfecta. En consecuencia, no por sí misma, sino en cuanto conocida por el hombre, también la bondad pura se comporta como un bien finito. Y así

se explica que en el conocimiento práctico pueda aparecer en ocasiones como algo no enteramente bueno; cual, por ejemplo, ocurre si, estando movidos por un mal deseo y habiéndose cruzado en nuestra mente la idea de Dios, queremos alejarla como un obstáculo o impedimento.

Ningún conocimiento práctico determina, pues, por sí mismo a la voluntad humana de un modo necesario (hablamos aquí en el supuesto de nuestra presente situación como seres provistos de alma y cuerpo). Si nuestra voluntad está, no obstante, determinada de una manera unívoca en muchas ocasiones, no es como consecuencia del conocimiento, sino precisamente por una cierta falta de él; lo cual ocurre cuando el entendimiento está perturbado de algún modo, bien por el influjo de una pasión intensa, bien porque la imaginación no está expedita, o por cualquier otra causa o motivo; pues en semejantes circunstancias nuestra facultad intelectual no está en condiciones de examinar suficientemente los diversos aspectos de su objeto, y este, por tanto, se nos presenta sólo por su lado bueno o sólo por su lado malo. Pero cuando el entendimiento no se halla en estado de perturbación, cuando actúa con la suficiente lucidez, no obcecado por uno solo de los aspectos de su objeto, lo que es aprehendido muestra la *ambivalencia* de todo bien finito y, por lo mismo, es incapaz de determinar unívocamente a la voluntad.

De esta manera la «indiferencia» del conocimiento práctico del bien es lo que hace posible que la volición no esté unívocamente determinada. Y tal indiferencia es, a su vez, posible por la naturaleza universal del objeto formal de nuestro entendimiento. Merced a la capacidad de aprehender especulativamente el bien en general y en tanto que bien, podemos advertir cualquier bien concreto como no entera y perfectamente bueno. En último término, es nuestro entendimiento, por lo tanto, lo que hace posible la libertad de la volición[213]. El acto volitivo, sin embargo, es un acto concreto, que no tendría lugar si la voluntad no estuviese determinada en uno u otro sentido. Pero el conocimiento práctico no puede por sí mismo determinarla, por ser un conocimiento ambivalente. Es necesario, pues, que algo saque de su indiferencia a este conocimiento; para lo cual es preciso que nuestra facultad intelectiva cese en la consideración de los varios aspectos del objeto y se aplique a uno solo. Ahora bien, lo que hace que el entendimiento cese en su actividad y se aplique a ella es —como ya se vio al final del epígrafe anterior— la voluntad. Por consiguiente, haciendo cesar la actividad deliberativa —en ello consiste la «decisión»—, se determina a sí misma, en el sentido de ser lo que hace que el entendimiento, al quedarse con un determinado aspecto del objeto, la especifique ya de una manera concreta y determinada.

PLATÓN: *Fedón,* 72 e.; ARISTÓTELES: *De Anima,* III; SAN AGUSTÍN: *Retract.,* I, c. 8, m. 2; SANTO TOMÁS: *In III De Anima, Summa Theol.,* I, q. 82-89; F. SUÁREZ: *De Anima,* IV-V; R. DESCARTES: *Medit.,* III, 37, *Principia Philosophiae,* 31-41; N. MALEBRANCHE: *Recherche de la Vérité,* t. II, 1, III, 2.ª p., c. 6; B. SPINOZA: *Ethica,* 2; G. W. LEIBNIZ: *Essais de Théodicée,* I; D. HUME: *Tratado de la naturaleza humana,* 1. 1, d. 1, sect. 7; I. KANT: *Crítica de la*

razón pura, «Dialéctica trascendental», lib. II; V. GIOBERTI: *Intr. allo studio della filosofia,* I, 3; A. ROSMINI: *Teosofía,* II, s. I, c. 1; H. BERGSON: *Ess. sur les données inm. de la conscience* (9.ª edición), pág. 169; K. JASPERS: *Philosophie,* II, 177-180.

C. ALIBERT: *La psychologie thomiste et les théories modernes;* H. ANDRÉ: *Der Wesensunterschied von Pflanze, Tier und Mensch;* M. BLONDEL: *La pensée* (y también *L'action);* K. BÜHLER: *Die geistige Entwicklung des Kindes;* J. CHEVALIER: *L'idée et le réel;* C. L. FONSEGRIVE: *Essai sur le libre arbitre;* E. GILSON: *La théorie de la liberté chez Descartes et la Théologie;* A. HUFNAGEL: *Intuition und Erkenntnis nach Thomas von Aquin;* R. JOLIVET: *L'intelection intellectuelle;* O. KUTZNER: *Freiheit, Verantwortlichkeit und Strafe;* LAPORTE: *L'abstraction;* L. LAVELLE: *De l'Acte;* J. MARITAIN: *De Bergson a Santo Tomás de Aquino;* G. MOTTIER: *Déterminisme et liberté;* W. POLL: *Wesen und Wesenserkenntnis;* G. RABEAU: *Species. Verbum;* P. RICOEUR: *Philosophie de la Volonté;* J. P. SARTRE: *L'être el le néant;* Y. SIMON: *L'ontologie du connaître;* G. TAROZZI: *La libertà umana e la critica del determinismo;* C. UBAGHS: *Essai d'idéologie ontologique.*

[184] Cf. Aristóteles: *De anima*, III, 6, 430 b 28; Santo Tomás: *Sum. Theol.*, I, q. 79, a. 7.

[185] Cf. Santo Tomás: *Summa Theol.*, I, q. 84, a. 7.

[186] Por ello mismo no es acertada la concepción suarista según la cual nuestro entendimiento conoce directamente lo singular material.

[187] Véase el ep. 2 del cap. XIII de esta obra.

[188] Las más notorias son las que se dan en torno a la iluminación de las imágenes. San Agustín y muchos escolásticos antiguos creían que esta iluminación es la realizada por el mismo Dios. Sin olvidar la necesidad del concurso divino en toda operación del ser finito —como más tarde se estudiará en Metafísica—, tampoco debe desconocerse, sin embargo, que tal concurso no excluye la existencia de las respectivas fuerzas naturales en los seres finitos. Avicena, siguiendo la explicación aristotélica, mantiene la existencia del intelecto agente; pero deforma esa explicación al estimar que el intelecto agente es algo separado, común a todos los hombres. El inconveniente de esta hipótesis estriba en que, como consecuencia de ella, nuestro ser personal no podría constituir una sustancia completa, por no tener en sí algo que le es naturalmente necesario para todo un sector de sus operaciones. En Averroes se da, sobre este inconveniente, el de identificar el entendimiento pasivo con el activo. Por último, Durando no admite el entendimiento agente, por estimar que la facultad intelectiva queda determinada por las imágenes, en el sentido de que, al aparecer estas en la imaginación, el entendimiento, como por una especie de simpatía o resonancia, es actualizado por ellas. Esta teoría se apoya en el criterio de no aumentar los entes sin necesidad; pero tiene el defecto de no advertir de un modo suficiente la diferencia entre los objetos formales del entendimiento y la imaginación, pasando así por alto el hecho de que lo material y concreto —las imágenes— no puede, en cuanto tal, actuar sobre una potencia inorgánica, como no sea que previamente esté desprovisto de su concreción, para lo cual es, por cierto, necesaria la intervención de una facultad abstractiva (o lo que es lo mismo, la actuación del intelecto agente).

[189] Entre sus partidarios se cuentan los empiristas y positivistas (Epicuro, Ockam, Locke, Hume, Mill, etc.). Esta teoría ha sido fuertemente atacada, desde el punto de vista de la psicología experimental, por F. Brentano, C. Stumpf y la escuela de Würzburg. Especialmente notables son las experiencias de Bühler, cuya tesis va más allá de la irreductibilidad de los conceptos a las imágenes, pasando así al extremo de admitir la existencia de un pensamiento no acompañado por ellas.

[190] Las formas más acusadas de esta concepción son el «innatismo» y el «ontologismo». Los partidarios del innatismo discrepan entre sí según el número de las ideas que consideran innatas. Para Platón y Leibniz lo son todas; Descartes entiende que las de Dios, el ser, la verdad y el conocimiento. Por último, Rosmini admite sólo una: la del ente. La concepción rosminiana tiene alguna conexión con la del ontologismo. Este otro sistema pretende que el entendimiento humano capta inmediatamente a Dios y a las ideas divinas, sustentando una teoría de la iluminación intelectual muy parecida a la posición agustiniana antes señalada (véase la nota 5 de este mismo

capítulo). Entre sus defensores merecen citarse Malebranche, Gioberti y Ubaghs.
[191] Esta facultad es pasiva en relación a sus especies impresas y a todo lo que la condiciona; pero es activa respecto a la misma operación de conocer y a la especie expresa que para ello produce.
[192] Cf. A. Millán-Puelles: *Ontología de la existencia histórica* (2.ª ed., Madrid, 1955), prólogo, y 2.ª parte: «El conocer histórico».
[193] Carece de sentido, por tanto, la radical escisión de las nociones del «valor» y del «ser», tal como es efectivamente propuesta por la «axiología» o teoría fenomenológica de los valores (M. Scheler, N. Hartmann, etc.). Sobre este punto se volverá al estudiar las propiedades trascendentales del ser (cap. XVI).
[194] Así lo entiende san Agustín (*Confess.*, lib. III, c. 7).
[195] Cf. *Inst. Christ. Relig.*, lib. I, c. XV.
[196] Cf. *De servo arbitrio*.
[197] Cf. F. Überweg: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, I par.
[198] *Corán*, II, 6, 19.
[199] *Essais de Theodicée*, I, par. 52.
[200] *Lehrb. zur Psychol.*, I, 1, c. 5.
[201] *Grundriss der Psychol.*, par. 14.
[202] *Princ. of Psychol.*, I, 4, c. 9.
[203] *Kreislauf des Lebens*, pág. 39.
[204] *Kraft und Stoff*, pág. 276.
[205] No distinguir con suficiente precisión ambas modalidades de la libertad es, tal vez, el reparo principal que cabe hacer a la brillante teoría de H. Bergson en pro de ella. (Cf. *Essai sur les données inm. de la conscience* y *Matière et mémoire).*
[206] *Principia Philosophiae*, I, par. 31-41.
[207] *Essai sur les données inm. de la conscience* (9.ª ed.), pág, 169,
[208] *Philosophie,* II, págs, 177-180.
[209] *Ethica*, II, prop. XXXV, scolium.
[210] *Essais de Théodicée*, I, 50.
[211] *Loc. cit.*
[212] Cf. *Crítica de la razón pura,* «Dialéctica trascendental», lib. II; 1, 3; 3.
[213] Cf. Santo Tomás: *Sum. Theol.*, I, q. 59, a. 3.

CAPÍTULO XV
El hombre como unidad sustancial

1. *La unidad esencial del alma humana*

Es innegable la complejidad de las operaciones y potencias, tanto orgánicas como espirituales, de la vida del hombre. Como en el vegetal, hay en el ser humano nutrición, crecimiento y generación; como en el animal, conocimiento y apetito sensibles; y hasta en lo que le es propio y específico, la vida espiritual, precisa distinguir la intelección y la volición, a cada una de las cuales corresponde, a su vez, una pluralidad de actividades. Cabe, pues, preguntarse hasta qué punto sea posible reducir la ingente variedad de toda vida humana a la unidad de una explicación total, acorde con el hecho, igualmente innegable, de que todo hombre se aprehende a sí mismo como un indiviso «yo».

Tres son las concepciones que se disputan dicha explicación; no todas igualmente radicales en la exigencia de la unidad fundamental de nuestro ser[214]. La que menos atiende a esta exigencia es la que admite en el hombre hasta tres almas o principios últimos de actividad. Tal parece ser la teoría de Platón cuando señala en el hombre un alma nutritiva, otra concupiscible y otra cognoscitiva, localizadas, respectivamente, en el hígado, el pecho y la cabeza[215]. Una explicación análoga dan los Pitagóricos[216], Galeno[217] y Guillermo de La Mare[218]. En segundo lugar está la teoría que reduce a dos las almas existentes en el hombre. Sus más destacados partidarios son: Filón, que admite un alma sensitivo-vital y otra racional[219]; los maniqueos, según los cuales hay en todo hombre un alma buena, creada por Dios, y otra mala, engendrada por el espíritu del mal[220]; los gnósticos y Clemente de Alejandría, Bacon de Verulam, Gassendi y Maine de Biran[221]. Por último, la teoría de la Escuela reconoce en el hombre un alma única, la intelectiva, provista, sin embargo, de la virtualidad necesaria para la vida sensitiva y la vegetativa[222]. En favor de la tesis que mantiene la unidad esencial del alma humana —no incompatible con el reconocimiento de una gran variedad de facultades y operaciones— se halla, en primer lugar, el testimonio que nuestra propia conciencia nos ofrece de la unidad individual de nuestro ser. Cada hombre es el centro de un sistema vital. Nuestro «yo» se presenta como el sujeto único de toda su actividad viviente. Pero esto sería imposible si cada hombre fuese, no una unidad sustancial, sino un simple agregado. A esta última condición se reduciría, no obstante, nuestro ser, si se admitiera en él más de una sola alma, porque toda forma sustancial implica un ser esencialmente distinto (a diferencia de las formas accidentales, que, como se vio, por no ser radical y originariamente determinativas, pueden coexistir en un mismo ente). El ser de cada hombre se dividiría, pues, en tantas entidades sustanciales como distintas almas se admitieran en él, a menos que se piense que las distintas almas no constituyen formas

sustanciales, sino únicamente accidentales; pero en tal caso no serían ya almas, sino tan sólo facultades o potencias, y respecto de estas no hay inconveniente en admitir una pluralidad.

Por otra parte, la experiencia muestra que en cada hombre se impiden u obstaculizan entre sí operaciones que no son contrarias, sino tan sólo, simplemente, diversas; de tal manera, que lo que unas ganan en intensidad, otras lo pierden. Así, por ejemplo, mientras digerimos pierde vivacidad nuestra imaginación y, por consiguiente, también nuestro entendimiento; y a la inversa: un fuerte trabajo intelectual y de imaginación va en detrimento de una simultánea operación nutritiva. Para comprender esto no es bastante el limitarse a pensar la vaguedad de que hay una cierta correlación entre las mencionadas operaciones. Tal correlación es justamente lo que se trata de comprender. Ni es suficiente tampoco el hecho de medirla con la mayor aproximación posible. Esta medida es, por supuesto, algo más que aquella vaguedad; pero no constituye una explicación esencial y última del hecho de que dos operaciones que no son contrarias, sino diversas, puedan estorbarse mutuamente. Esto sólo es posible si ambas pertenecen a un mismo principio operativo. Si la digestión y la intelección no dimanasen, en definitiva, de un mismo principio, no habría inconveniente en que ambas se realizaran a la vez con toda intensidad; y ese mismo principio no puede serlo una facultad o potencia, ya que tratándose de operaciones diversas se necesitan diversas potencias o facultades. Tampoco puede serlo el cuerpo, porque este existe en otros muchos seres que ni se nutren ni entienden. Por consiguiente, debe serlo el alma.

Los argumentos en que suelen basarse las teorías adversas a esta unidad sustancial del alma humana se reducen, o bien al prejuicio excesivamente espiritualista de que un alma intelectual no puede ser principio de actividades corpóreas, o al hecho, mal comprendido, de la frecuente pugna entre el apetito sensible y la voluntad. Aquel prejuicio es compartido también por quienes admiten en el hombre un alma única, pero asignan a esta solamente las funciones más nobles de la vida humana[223]. Suponer, sin embargo, que lo superior no es, en modo alguno, capaz de lo inferior, ni siquiera de un modo mediato, no es precisamente enaltecerlo, sino deprimirlo. Y por lo que toca a la innegable tensión que en muchas ocasiones se suscita entre la voluntad solicitada por un bien espiritual y el apetito sensible esclavizado por un bien corpóreo, lejos de demostrar que poseemos dos almas diferentes, prueba justamente lo contrario; porque dicha tensión no es la que hay entre la voluntad de un hombre y el apetito sensible de otro, sino el conflicto, más o menos violento, que se da en uno y el mismo hombre en tanto que afectado simultáneamente por la respectiva inclinación de una y otra potencia.

* * *

El último fundamento de la teoría que admite para cada hombre un alma única estriba, como se ha visto, en la unidad sustancial de nuestro ser. Sólo si se divide a este cabe admitir en él una pluralidad de almas. Por consiguiente, es posible negar no ya esta alma única de cada cual, sino también, de una manera absoluta, toda alma humana: si se niega

que el hombre tenga realmente unidad sustancial. Tal es el caso del fenomenismo psicológico, especie de otro fenomenismo más amplio, según el cual no hay sustancias permanentes, sino tan sólo acontecimientos, hechos, situaciones, carentes de sujeto de inhesión. Este fenomenismo universal o genérico no nos importa aquí más que en la medida en que se refleja en el otro: el fenomenismo psicológico. La teoría que niega en general toda sustancia y toda permanencia debe ser estudiada en metafísica.

Los partidarios más acendrados del fenomenismo psicológico son: en la Antigüedad, Protágoras[224]; y en los tiempos modernos, Hume[225], Fichte[226], Hegel[227], W. James[228] y H. Bergson[229], a los que hay que añadir los historicistas y existencialistas, quienes niegan toda naturaleza o sustancia humana, dejando reducido nuestro ser al puro acontecer de su historia o existencia personal, y hasta algún literato injerto en psicólogo, como L. Pirandello[230]. Todos ellos coinciden en negar que haya en ningún hombre algo permanente a través de sus múltiples estados y operaciones. Los argumentos de índole metafísica en que a veces se apoyan no serán estudiados en esta ocasión, por las razones que ya se han expuesto. Desde el punto de vista psicológico, la base de esta teoría consiste esencialmente en entender que una sustancia o naturaleza permanente en la vida del hombre es algo incompatible con la fluidez y el dinamismo propios de dicha vida. Tal naturaleza inmovilizaría nuestro ser, o bien no ejercería en él oficio alguno, al menos en lo que toca a los aspectos más propiamente humanos de nuestra condición. En suma: reconocer una sustancia bajo el incesante movimiento en que se lleva a cabo la existencia humana, sería introducir la rigidez en el seno del cambio vital. Este argumento, que presenta diversas variantes, según las posiciones peculiares de sus respectivos partidarios, desconoce u olvida que la permanencia de nuestro ser no es contradictoria con el dinamismo de este. Permanecer es, en el hombre, seguir siendo hombre a través de los cambios de la vida; y en cada hombre concreto y singular, seguir siendo ese hombre singular y concreto. Por lo demás, la forma sustancial es el principio de la actividad en los seres corpóreos. Admitir en el hombre un alma permanente no significa paralizar nuestra vida, sino reconocer en ella, junto a la presencia de un ingrediente natural que es un principio pasivo, la continua vigencia de un principio activo. Que este principio activo se modificase no sería más que una de estas dos cosas: o que dejara de ser activo, en cuyo caso no habría en el hombre principio alguno de actividad, o que dejara de ser humano, para lo cual sería necesario que el hombre continuase siendo hombre tras haberlo dejado de ser (puesto que la forma sustancial es lo que hace que algo sea lo que es).

El fenomenismo psicológico es una prueba de la frecuencia con que de hecho se ignoran las nociones de la filosofía de la Escuela, que no es, por cierto, una filosofía improvisada. Negar el alma humana en nombre del dinamismo de nuestro ser es, en la práctica, desconocer que el alma es admitida, desde Aristóteles, precisamente como principio de actividad. Y creer que la permanencia de este principio es contradictoria con el dinamismo humano es no tener en cuenta que uno y el mismo ser —en este caso, nuestro propio ser— puede ser esencialmente permanente y accidentalmente mutable, porque el sujeto del cambio no lo es la esencia ni ningún accidente, sino aquello en que

esencia y accidentes se dan en la realidad.

2. *El nexo de alma y cuerpo*

Otra manera de negar la unidad sustancial del ser humano —la de cada cual, no la específica— es la que consiste en entender que alma y cuerpo se unen de un modo accidental. Poco importa, en efecto, que se reconozca en cada hombre un alma única y permanente, si luego se la piensa como accidentalmente unida al cuerpo humano. Y esto es lo que ocurre en todas las teorías que, fuera de la tradición aristotélica, se han elaborado acerca de este difícil punto. Un primer grupo lo constituyen las que explican la unión accidental de cuerpo y alma por el nexo determinado como consecuencia de un cierto influjo entre ellas. Tal es la teoría que sustentan, por una parte, Platón, y por otra, Descartes.

Para Platón el alma es, en comparación al cuerpo, como el artífice en relación a su instrumento y como el marino respecto a la nave; de manera que el hombre no es el compuesto de su cuerpo y su alma, sino tan sólo su alma, que se vale de un cuerpo[231]. La teoría de Descartes, partiendo del principio «pienso, luego soy», define al hombre como «una sustancia cuya esencia o naturaleza completa no es más que pensar, y que para existir no necesita de ningún lugar, ni depende de ninguna cosa material»[232]. Como en la teoría platónica, el hombre es identificado a su alma —interpretando a esta como la actividad de pensar, en un amplio sentido—; y el cuerpo no es otra cosa que la extensión que más inmediatamente actúa sobre nuestra alma, a la que se halla unida especialmente en la glándula pineal[233]. Esta teoría admite una recíproca influencia del alma y el cuerpo; pero no explica cómo sea posible; más aún: por haber separado, de un modo tajante y absolutamente radical, el ser del pensamiento y el de la extensión, plantea de un modo gravísimo el problema de la posibilidad de dicha influencia recíproca. Tal problema es precisamente lo que en el círculo de los pensadores cartesianos tendrá que debatirse como la cuestión de la «comunicación» de ambas sustancias: la pensante y la extensa. Pero esto nos conduce a un segundo grupo de teorías sobre la unión del cuerpo y el alma humanos.

A este grupo de teorías pertenecen, en general, todas las que entienden que la unión de alma y cuerpo no es otra cosa que una cierta «correspondencia» entre las operaciones de ambos, pero sin que estos ejerzan entre sí ninguna clase de actividad o influjo. Dentro del grupo deben ser registradas, a su vez, dos posiciones distintas. La primera es la que sigue considerando al alma y al cuerpo como dos sustancias enteramente completas, ateniéndose en esto a la teoría cartesiana, de la que, en cambio, discrepa, por no admitir la influencia recíproca de dichas sustancias. Y la segunda posición es la que no solamente niega dicha influencia, sino también que alma y cuerpo sean sustancias reales, considerándolas, por el contrario, como dos series de fenómenos u operaciones carentes de soporte. A la primera interpretación hay que vincular las teorías del «ocasionalismo» de Malebranche y de la «armonía preestablecida» de Leibniz, que coincide no sólo en negar el recíproco influjo de alma y cuerpo, sino también, como consecuencia de ello, en

afirmar la intervención divina para hacer explicable la correspondencia de las operaciones de una sustancia con las de la otra. Pero hay una importante diferencia en la manera de concebir esa intervención. En el sistema ocasionalista, la armonía entre las operaciones anímicas y las corpóreas se explica por el hecho de que Dios, que ha querido la reciprocidad de las «modalidades» del cuerpo y del espíritu, produce en el hombre una operación anímica «con ocasión» de cada una de las realizadas en el cuerpo; y a la inversa[234]. Para Leibniz, la armonía en cuestión no se verifica en cada caso de un modo ocasional, sino que ha sido preestablecida por Dios desde el principio, coordinando así, de una vez por todas, las actividades inmanentes que corresponden a las mónadas corpóreas, con las que, también inmanentemente, pertenecen a la mónada anímica[235]. Por último, la interpretación que niega la sustancialidad del cuerpo y la del alma, reduciéndolos a meras series de fenómenos u operaciones que se corresponden entre sí, suele ser designada con el nombre de «paralelismo psicofísico«[236], y entre sus partidarios más representativos deben citarse casi todos los que profesan el fenomenismo psicológico, aunque en su forma más pura es propuesto por D. Hartley[237].

Todas las concepciones hasta aquí mencionadas, desde la platónica hasta la del paralelismo psicofísico, tienen en común el mantener un esencial dualismo en la estructura humana. Frente a este dualismo hay un «monismo» psicológico que no reconoce diferencia esencial entre el cuerpo y el alma, o —si no admite tales sustancias— entre los fenómenos físicos y los psíquicos. Pueden distinguirse en él hasta cuatro actitudes principales: 1) el monismo espiritualista de Berkeley; 2) el monismo materialista de Gassendi y Hobbes; 3) el monismo trascendente, según el cual el alma y el cuerpo no son sino manifestaciones de una tercera sustancia, que para Spinoza es la divina, y para B. Russell, enteramente neutra; 4) el monismo fenomenista, cuyo más destacado representante es Hume[238].

Comparando las teorías dualistas, que se han expuesto antes, con el monismo, cuyas diversas formas se acaban de registrar, adviértese que en uno y otro caso se dan interpretaciones de índole fenomenista. De estas interpretaciones no es necesario que ahora nos ocupemos desde el punto de vista valorativo o crítico, por haberlo hecho antes, al final del epígrafe primero de este mismo capítulo, debiéndose añadir únicamente que la «materia prima» de todo cuerpo humano —como, en general, la de todo ser vivo— no permanece enteramente idéntica en ninguno de ellos, pues se renueva en virtud de la asimilación y desasimilación; de lo cual, sin embargo, no se sigue que tal materia prima sea una simple serie de fenómenos, sino el substrato, gradualmente renovado, de una serie de ellos. Asimilar y desasimilar son, efectivamente, operaciones, fenómenos de la vida nutritiva; mas lo que se asimila o se desasimila son sustancias. Y aquellas operaciones son posibles en cuanto estas sustancias tienen algo común con la del viviente, siendo ese algo común precisamente la materia prima, que es la misma para todos los seres corpóreos, en el sentido de no haber varias especies de ella, aunque cada individuo tiene, como es obvio, la suya. Dicho de otra manera: la renovación de la materia prima del viviente no es ni puede ser una renovación específica, sino tan sólo numérica, individual.

Excluidas las teorías fenomenistas, quedan por discutir el dualismo y monismo, apoyados en la idea de sustancia. Las concepciones dualistas que admiten sólo una unión meramente accidental entre el cuerpo y el alma —y en tal caso se hallan tanto la concepción platónica como la cartesiana, y lo mismo el sistema ocasionalista que el de la armonía preestablecida— tienen un defecto radical: no aciertan a darnos una explicación del hecho de que el hombre se aprehenda a sí mismo como un ente unitario. El «yo», que se percibe como un ente pensante, también tiene conciencia de sí propio como un ser que conoce sensorialmente y que realiza operaciones vegetativas; todo ello, sin embargo, conservando una fundamental unidad. A esta unidad, por cierto, refiere cada cual el cuerpo que posee y que hace posibles la vida vegetativa y la sensitiva, e incluso el hecho de un condicionamiento material de las actividades espirituales. Que el cuerpo haga posibles todas estas cosas no es, sin embargo, nada captado de una manera inmediata en la conciencia que espontáneamente tenemos de él. Pero es innegable que en esta conciencia el cuerpo que cada hombre llama «suyo» aparece como algo constitutivo de su entidad personal. El cuerpo que poseo no lo tengo de la misma manera que el traje que llevo puesto. Su relación conmigo es algo más que una simple adherencia. Desde un punto de vista puramente espontáneo, lo percibo como algo que forma parte de mi propio ser.

Por qué razón el cuerpo se nos hace consciente de este modo, es algo que queda sin explicar en las mencionadas teorías. Para estas el hombre es solamente el alma. Pero si ello es así, ¿cómo se explica que se represente el cuerpo como algo que forma parte de su ser? El dualismo en cuestión no desconoce este hecho de conciencia, pero en cualquier caso se ve obligado a desmentirlo, por concebir el cuerpo y el alma humanos como entes completos, como sustancias perfectas y totales. Tal vez influya en ello algunas veces la preocupación por la inmortalidad del alma, que implica su subsistencia. Pero lo cierto es que dos sustancias enteramente completas no pueden integrar un solo ente; y esta es la razón por la que dicho dualismo, estilizadamente espiritualista, define al hombre sólo como alma, y une a ella el cuerpo como una sustancia meramente yuxtapuesta.

En el monismo, en cambio, queda a salvo la unidad sustancial de nuestro ser, pero a costa de eliminar la distinción entre el cuerpo y el alma, por negar la existencia del primero (monismo espiritualista), o por rechazar la de la segunda (monismo materialista), o por reducir, en fin, tanto la una como la otra a la existencia de una sustancia que no es ni corpórea ni anímica (monismo trascendente), y respecto a la cual tanto el cuerpo como el alma son puras modalidades o afecciones. No obstante, si se le compara con las teorías dualistas que anteriormente se examinaron, el monismo aparece coincidiendo con ellas en un punto esencial: el de no admitir otra sustancia que las que son completas y perfectas. Este es el supuesto de que parten todas las teorías «sustancialistas» hasta aquí discutidas, tanto las del dualismo como las del monismo en sus diversas formas. Y ello es precisamente lo que distingue esas teorías de la propuesta por Aristóteles y mantenida en sus trazos fundamentales —articulados por santo Tomás— a lo largo del pensamiento de la Escuela.

* * *

La teoría aristotélica no es otra cosa que una aplicación al ser humano de los conceptos del «hilemorfismo». El hombre es un ente móvil, esto es, un ente susceptible de cambios. Según la concepción hilemorfista, todo ente móvil consta de materia prima y forma sustancial. Cada una de ellas es un ser incompleto, es decir, no propiamente un ser, sino sólo un principio entitativo, o si se quiere, un factor esencial. La sustancia completa es la resultante de la forma sustancial y la materia prima, cada una de las cuales, por lo tanto, es una sustancia incompleta, o sea, algo que no existe aisladamente, sino que está esencialmente unido con el otro «coprincipio» sustancial. Es la sustancia entera lo que en rigor existe. Sin duda, esta situación es muy difícilmente concebible. La imaginación no va más allá de representarse un contacto, todo lo íntimo que se quiera, mas que, como contacto, ya supone dos sustancias completas; y aquí de lo que se trata es de que la forma sustancial y la materia prima sean concebidas como sustancias precisamente incompletas, es decir, sólo como principios constitutivos de una misma entidad esencialmente una. No llega a ello la imaginación. Pero tan innegable como esto, es igualmente que tenemos ejemplos sensoriales en los que se da algo parecido a lo que aquí se trata de explicar. Veamos uno. La figura de un cuerpo no es materia: es, por cierto, una forma; pero esta forma no existe aisladamente, sino que es algo dado en la materia de una entidad corpórea. Y recíprocamente: esa materia no existe sin figura (todo lo irregular que quiera suponérsela), sino que es algo «configurado», definido por un cierto perfil. Lo que en verdad existe en este caso no es ni la figura ni la materia, sino un ser material configurado.

El ejemplo nos prueba que materia y forma no deben concebirse como entes plenarios, sin que por ello dejen de ser los dos algo real; y manifiesta también que ambos principios no se unen por contacto, ya que, según se dijo, este supone la existencia de dos entes completos. Tampoco son la forma y la materia fragmentos integrantes de un todo continuo, porque ninguno de los dos está en una sola porción o trozo de él. La unidad de la forma y la materia no es, en una palabra, ni la de un contacto, ni la de una continuidad; y, sin embargo, es algo efectivo. Análogamente, la forma sustancial y la materia prima no se unen entre sí como lo determinado y lo determinante; sino que aquí la determinación es más profunda que la que se da en el caso de la figura. La forma substancial «configura esencialmente» a la materia prima que, como algo entitativamente plástico, determinable, hay en todos los cuerpos.

La interpretación hilemorfista de los entes corpóreos no es, pues, ni un mero dualismo ni un monismo estricto. Admite en cada cuerpo una sola sustancia completa, y dos, en cambio, incompletas, aunque mutuamente solidarias. La sustancia completa es, en nuestro caso, el hombre; las incompletas, el alma y la materia prima; y entre ellas no puede haber otra unión que la esencial, por componer las dos una sola esencia o naturaleza. En un sentido estricto y riguroso, el alma no se une con el cuerpo, sino con la materia prima, y de su unión con ella «resulta» el cuerpo vivo. De manera que el alma,

más que unirse al cuerpo, lo que hace es unir, estructurar a este, o lo que es lo mismo, informar de tal modo a la materia prima, que el compuesto sea un «organismo» corpóreo apto —como ya se explicó en el capítulo XII— para la automoción. En el caso del hombre, la forma sustancial que por su unión a la materia prima determina ese cuerpo organizado es el alma espiritual, capaz no sólo de sus virtualidades específicas, sino también de las que corresponden a las vidas sensitiva y vegetativa. Tal alma espiritual no se une, pues, al cuerpo como si este fuese una entidad constituida independientemente de aquella. El cuerpo humano es la resultante de la materia prima y un alma espiritual capaz también de las virtualidades del psiquismo inferior; de la misma manera que el cuerpo irracional es la resultante de la materia prima y un alma sensitiva; como, a su vez, el cuerpo del vegetal supone la unión esencial de la materia y un alma vegetativa; y como, en general, todo cuerpo, aun el no viviente, implica esa materia y una específica forma sustancial.

No hay, por lo tanto, en esta concepción un problema esencial para el nexo alma-cuerpo. Lo único que hay en ella es la cuestión genérica de la unión de la forma sustancial y la materia prima —tratada ya en el mencionado capítulo XII—. No es ahora el momento de ocuparnos con la cuestión de la inmortalidad del alma humana; pero aun suponiendo que se la resuelva de un modo afirmativo, ello no cambiaría lo que hasta aquí se ha dicho. La inmortalidad del alma espiritual no significa que el hombre no muera. El hombre no es solamente ese alma. Si esta le sobrevive, no es como algo tenido por un hombre, sino como algo que se tiene a sí mismo por la autocognición, lo que es posible gracias a su naturaleza inmaterial, ya manifiesta en las facultades intelectiva y volitiva. Cabe, no obstante, plantearse un problema: ¿cómo es posible que lo que es capaz de existir sin materia sea en el hombre una forma sustancial esencialmente unida a la materia prima? Si el alma humana puede ser la forma sustancial de un ser corpóreo, es una sustancia incompleta; pero si puede existir sin materia, es una sustancia completa. Por consiguiente, una de dos: o es falso que nuestra alma sea inmortal, o hay que abandonar la teoría de la unidad esencial del ser humano como compuesto de materia prima y alma espiritual. Y puestos a elegir, como si se tratase de una efectiva incompatibilidad, no cabe duda de que es preferible sacrificar la teoría de la unidad esencial del alma con la materia prima en el compuesto humano.

Pero es el caso que no hay realmente tal incompatibilidad. La concepción de la Escuela, tan interesada como la que más en admitir la inmortalidad del alma, no deja de concebir a esta como la forma sustancial del hombre. Lo único que hace es distinguir entre sustancia específicamente completa *(ratione speciei)* y sustancia completa únicamente en el sentido de la subsistencia *(ratione subsistentiae)*. Esta fórmula no es una sutileza incomprensible. Por sustancia específicamente completa se entiende la que constituye la totalidad de la esencia de una cosa; en el caso del hombre, por consiguiente, ni la materia prima ni el alma espiritual, ya que ninguna de ellas es el hombre entero. Y por sustancia completa sólo en el sentido de la subsistencia, se entiende aquella que, no siendo la esencia entera de algo, puede, no obstante, existir en sí misma: el alma espiritual, en tanto que capaz de subsistir sin materia. Claro está que con ello no se

resuelve, sin más, el problema que estaba planteado; pero se fijan sus términos, lo cual es un requisito imprescindible para llegar a una solución. Lo que ahora conviene preguntarse es, por tanto, esto: ¿cómo es posible que siendo el alma humana una sustancia completa para subsistir pueda, sin embargo, ser una sustancia específicamente incompleta?

Partimos, pues, de la «suposición» de la inmortalidad del alma humana —ya que hasta aquí nada se ha demostrado acerca de tal punto—. Esta alma inmortal es así, por hipótesis, algo capaz de ser sin la materia. No es igual, sin embargo, «poder» ser sin materia que «haber de ser» sin ella. Lo contradictorio es solamente que el alma humana se encontrase a la vez unida y separada respecto a la materia, no que se halle primero en una situación y luego en la otra. Y si sólo esto fuera lo que se pretende decir cuando se habla de una unión meramente accidental entre alma y cuerpo humanos, ningún reparo sería preciso hacer. Pero no es este el caso. Lo que se afirma al hablar de esa unión accidental es que el alma humana, al estar de hecho unida a la materia, no compone con ésta una unidad esencial. Lo cual hay que afirmarlo, con la necesidad de una tautología, si el alma humana es, por principio, entendida como algo esencialmente separado, mas no si se la concibe sólo como algo «separable». No existe en este caso inconveniente alguno en mantener que tal alma se une esencialmente a la materia prima. Para poder unirse a esta de ese modo basta con ser capaz de comportarse respecto de ella como una forma sustancial; a lo cual únicamente se opone el ser materia, o un compuesto de materia y forma, o una forma accidental. Ninguna de estas tres cosas puede serlas una forma que hemos considerado separable.

3. *El origen del hombre*

Esta cuestión puede ser en principio interpretada de dos modos distintos: el «cronológico» y el «genealógico». En el primer sentido, equivale a la pregunta: ¿cuándo aparece por vez primera el hombre? Y en el segundo, en cambio, significa esta otra: ¿de qué ser viene el hombre, cuál es su procedencia? La primera pregunta es de índole empírica y no ha sido resuelta hasta el presente con entera certeza, si bien parece que la presencia de nuestro linaje en el planeta Tierra data aproximadamente de los comienzos del último período glacial. La cuestión que aquí nos interesa esencialmente es, sin embargo, la de saber cuál es la causa de nuestra naturaleza, qué ser haya podido originarla, cualquiera sea la fecha y el lugar de la primera aparición del hombre.

Crúzanse en este punto multitud de opiniones, que no siempre conciernen directamente al hombre, sino que atañen de un modo genérico a la cuestión de la vida y de las múltiples especies de vivientes. Por ello mismo conviene examinarlas, siquiera sea de una manera esquemática, con anterioridad al problema específicamente humano que hemos planteado. En este sentido, los temas de mayor envergadura son los que se debaten en torno a la llamada «generación espontánea» del ser vivo, y los suscitados por la teoría «evolucionista» sobre el origen de las varias especies de ese mismo ser.

a) *El tema de la generación espontánea*

Con el nombre, bastante impreciso, de «generación espontánea» se alude al

surgimiento de la vida a partir de algo que carece de ella. La teoría que la admite no niega al ente vivo la capacidad, empíricamente atestiguada, de engendrar otros semejantes a él; pero también concede a la simple materia inanimada la posibilidad de producir la vida. Esta segunda parte, que es la específica de la teoría en cuestión, se conoce también con los nombres de «generación automática», «heterogénesis», «abiogénesis» y «generación equívoca»; empleándose a veces las fórmulas «arquigénesis» o «generación originaria» por quienes entienden que esta manera de aparecer la vida fue la primitiva o inicial.

Si bien en el sistema aristotélico se hallan los elementos para una seria crítica de esta teoría, el propio Aristóteles fue partidario de ella, aunque manteniéndola al nivel de los vivientes más imperfectos y por el motivo de no saber explicar de otro modo cómo aparecen estos en la materia en putrefacción[239]. Este último fenómeno dio mucho que pensar a los filósofos antiguos y medievales; pero no es cierto que san Agustín y santo Tomás hayan defendido la generación espontánea en la acepción moderna de esta hipótesis. Según san Agustín, toda la creación fue simultánea, no en el sentido de que todos los seres fuesen creados por Dios en una forma esencialmente perfecta y completa, sino tan sólo en cuanto que las cosas que así no fueron hechas recibieron, no obstante, una entidad virtual al crear Dios sus gérmenes *(rationes seminales),* que más tarde se van desarrollando conforme encuentran circunstancias propicias. Estos gérmenes se hallan en la materia, y por lo mismo, cuando aquellas circunstancias se presentan, surgen a la vida de una manera propiamente actual y formal[240]. Por consiguiente, no es la pura materia lo que en la explicación agustiniana origina al ser vivo en estos casos; puesto que en todos ellos se supone que la materia lleva ya los gérmenes que Dios inicialmente le infundiera. Y por lo que toca a santo Tomás, el problema es llevado a una solución radicalmente análoga a la agustiniana, bien que difiera de ella en algunos extremos accidentales. Tal solución estriba en entender que el viviente procede de la materia en cuanto esta posee una virtud que originariamente le fue dada; es decir, no simplemente por ser materia, sino por haber recibido del Creador dicha «virtud», sobreañadida a las que le son propias[241].

Pese a que ya en el siglo XVII se estableció que los seres vivos aparecidos en la materia en putrefacción proceden de otros igualmente vivientes, la teoría de la generación espontánea, en su sentido estricto, no fue completamente abandonada por todos los científicos y pensadores. Entre estos merecen citarse Lamarck y Haeckel. Desde el punto de vista científico-positivo, la hipótesis recibió, sin embargo, un rudo golpe con las célebres experiencias de Pasteur, preludiadas por otras, que no tuvieron éxito, debidas a Spallanzani (siglo XVIII) y Schwann (siglo XIX). A pesar de ello, las experiencias triunfantes no tienen más valor que el relativo a las condiciones concretas de todo experimento, y de ahí que Spencer y Huxley sustenten el origen puramente material de la vida sobre la hipótesis de que las condiciones en que esta hizo su aparición fueron muy distintas de las actuales.

La filosofía no intenta resolver el problema concreto de las condiciones fácticas en que la vida hiciera su aparición. Tal problema no es de su competencia. Pero, a la inversa, tampoco el saber meramente experimental puede solucionar la cuestión filosófica de los

orígenes esenciales de la vida. Esta cuestión requiere un tratamiento filosófico. Y lo primero que conviene hacer es eliminar ciertos equívocos que contribuyen poderosamente a enturbiar el asunto. Ante todo, el concepto de «materia viviente» no es un imposible. Si lo fuera, sólo tendrían vida los espíritus puros. Ocurre, por el contrario, que el hombre, los demás animales y los vegetales son vivientes corpóreos, seres en los que la materia se halla vivificada en cada caso de un modo peculiar. En segundo lugar, tampoco es imposible la transformación de la materia inanimada en materia viva. No se trata de ningún posible «invento». Se hace referencia solamente a algo muy frecuente y conocido: la conversión, que ya en la vida vegetativa se realiza, del alimento inanimado en sustancia viviente. Dentro de la teoría hilemorfista, esto se explica por el hecho de que la materia prima no excluye la posibilidad de ser determinada por una forma sustancial anímica.

Pero es preciso, además, no confundir la mencionada transformación con la que se conoce con el nombre de generación espontánea. El alimento no «se» convierte en sustancia viva, sino que es convertido en ella. Quiere decirse que esa conversión no es realizada por el alimento, sino por el ser que se alimenta. La producción de la materia viva supone aquí, por tanto, un ser viviente. La verdadera generación espontánea exigiría que esa producción se realizara sin contar con ninguna energía de índole vital. En consecuencia, si se resume todo lo que se ha dicho, es preciso afirmar que el problema de la generación espontánea no es el de la posibilidad de que haya materia viva, ni el de la transformación en ella de la que no lo es, sino el de que esa transformación se verifique sin que intervenga, como causa activa, un ser viviente. La idea de un cuerpo que sin tener vida se transforma a sí propio es, sin embargo, contradictoria, pues la vida consiste justamente en la capacidad de automodificarse. Cabría pensar entonces que el cuerpo no viviente adquiriese la vida por el influjo de otro; mas si éste no es viviente, tampoco puede hacer que aquello sea, porque en la causa debe haber, por lo menos, tanta virtualidad como en su efecto (es imposible dar lo que no se posee). Únicamente cabe que si la materia inanimada ha recibido originariamente una potencia de engendrar la vida y se cumplen las condiciones necesarias para que tal potencia pase al acto, surja la vida en dicha materia; mas no, en rigor, por ella, sino por aquello que le dio tal potencia.

b) *La teoría evolucionista*

Esta hipótesis, también denominada «transformismo» y «teoría de la descendencia», sostiene que todas las especies de vivientes proceden, por evolución, de una o pocas especies iniciales. Opónese a la teoría «fixista», que mantiene la inmutabilidad de aquellas, al menos dentro de ciertos límites de variabilidad accidental. Salvo algunos antecedentes parciales e inconexos[242] el evolucionismo fue inicialmente propuesto, de un modo sistemático, por J. B. Lamarck, que admite como factores de la evolución el medio, la herencia y un interno «principio teleológico» de perfeccionamiento[243]. De esta manera, las cualidades que, por la intencionada adaptación a las cambiantes condiciones del medio, se va dando a sí mismo el ser viviente, son hereditariamente transmitidas; por lo que las formas de aquel no permanecen idénticas a través de la serie de las generaciones, sino que cada una de estas nace con los rasgos alcanzados por la que

le precede y los modifica luego, a tenor de las nuevas circunstancias en que se desarrolla su existencia. El lamarckismo fue suplantado pronto por la teoría de Darwin[244]. En esta concepción se suprime el principio teleológico por el que se explica la adaptación intencionada al medio y se apela a otro tipo de evolución: la que resulta, de una manera puramente mecánica, de la llamada «lucha por la vida» *(the struggle for life).* Las cualidades por las que en ella triunfan los mejor dotados son transmitidas a sus sucesores; mas como estos combaten entre sí, son sus respectivas cualidades las que determinan el resultado de la nueva lucha, transmitiéndose luego a la prole de los vencedores.

La revisión experimental de la teoría de la herencia ha hecho vacilar el edificio entero de esta brillante hipótesis, algunos de cuyos análisis son de un extraordinario valor parcial. Como conjunto teórico, el darwinismo no goza hoy de crédito; sin que por esto se haya desechado toda interpretación evolucionista, al menos dentro de ciertos límites. Parece que de las cualidades adquiridas sólo pueden transmitirse por herencia las que resultan de las «mutaciones» verificadas según alguna disposición *(Anlage)* innata en el viviente; lo cual ha hecho que muchos biólogos vuelvan a admitir el interno principio teleológico de la teoría lamarckiana y que se hable con insistencia del «neolamarckismo» de la biología reciente. Con todo, no hay en esta cuestión una verdadera unanimidad por lo que toca al modo en que se estima correcta la formulación del evolucionismo. Las experiencias de Morgan y Cuénot, base de la «Genética», favorecen la hipótesis de una evolución discontinua por cambios bruscos; y prueban que los factores externos que actúan directamente, no sobre el soma, sino sobre las células germinales, determinan la aparición de mutaciones hereditariamente transmisibles, pero no que estas cambien el cuadro específico a que pertenecen sus sujetos. Por otra parte, hay un grupo de neolamarckianos (Pauly, Wagner) que, para mantener la teoría de la evolución continua o gradual, suponen que todos los vivientes tienen un alma dotada de conocimiento y de apetito, mediante los cuales pueden adaptarse de una manera activa a las cambiantes circunstancias del medio.

El evolucionismo ha utilizado toda clase de argumentos: los apriorísticos y los empíricos. De los primeros, el más importante es el que se apoya en la tendencia a perfeccionarse, propia de todo ser; pero esto no prueba que no haya fronteras específicas insuperables por la evolución, porque también es perfeccionamiento el que, sin salvar esas fronteras, se da de una manera accidental dentro de cada especie. Los argumentos empíricos son de doble índole: directos e indirectos. Al primer grupo pertenecen los que conciernen a hechos evolutivos actuales, sean descubiertos o provocados; al segundo, todos los demás. Los hechos actuales son, a su vez, de dos clases: los de variación lenta («variaciones») y los de variación brusca («mutaciones»). Los de variación lenta sólo han determinado cualidades que no se transmiten a la prole; los de variación brusca dan lugar a cualidades heredables, pero no parece que cambien profundamente a sus sujetos: no son estériles los cruces de estos con los vivientes que permanecen inalterados en la especie de que unos y otros proceden; y la fecundidad, salvo raras excepciones, sólo se da entre los individuos que forman parte de una misma especie. Por lo que toca a los

argumentos indirectos, los más importantes son los procedentes de la paleontología, la distribución geográfica de los vivientes, la unidad del tipo biológico, los llamados «órganos rudimentarios» y la «ley biogenética» de Haeckel.

La paleontología muestra una correspondencia entre la diversidad de los estratos terrestres y la de los organismos existentes en ellos, de modo que cuanto más recientes son los estratos, tanto más perfectos son los respectivos organismos. Junto a esto, no obstante, hay que observar que en un mismo período geológico conviven organismos inferiores y superiores muy diferentes entre sí, sin que aparezca, por cierto, la multitud de tipos intermedios que el evolucionismo graduado exige; y a la inversa: en distintos períodos no sólo aparecen formas nuevas, sino que siguen dándose otras que son comunes.

El argumento de la distribución geográfica actual de los organismos no sobrepasa el valor de las mencionadas pruebas de la paleontología. La unidad del tipo biológico, aun descontando las muchas exageraciones de los transformistas, es explicable en seres que tienen algo en común, precisamente el vivir, que se da tanto en la planta como en el animal; pero esto no demuestra que la vida sea comunicada por unas especies a otras, desde las ínfimas a las supremas. Por lo que toca a los «órganos rudimentarios», se entiende por tales los que, estando poco desarrollados en una especie, son semejantes a otros normales en especies próximas; de donde infieren los transformistas que los primeros son simples «supervivencias» de los segundos y únicamente explicables si hay una relación de descendencia de unas especies a otras. Este argumento sólo es distinto del anterior si se admite que los llamados órganos rudimentarios no tienen utilidad en sus sujetos, como en efecto creen algunos transformistas; pero la realidad es que conforme avanzan los conocimientos científicos más se patentiza lo contrario (tal, por ejemplo, el caso del tiroides y de las glándulas endocrinas en general).

Por último, la célebre «ley biogenética» de Haeckel no constituye prueba de ninguna clase, por haber sido impugnada. Según esta ley, todo individuo repetiría en su desarrollo embrionario la evolución que dio lugar a su especie (ontogénesis = filogénesis). Las investigaciones embriológicas han desechado esta hipótesis. En primer lugar, los embriones de los animales superiores no pasan por los tipos de los inferiores. En segundo lugar, órganos filogenéticamente tardíos son, en cambio, tempranos en la ontogénesis; y, en fin, el hecho de que en esta haya un estadio en el que todos los embriones se parecen —aunque también es cierto que cabe distinguirlos— se explica por la ley natural de todo desarrollo, que empieza siempre por lo más genérico y acaba por lo más diferenciado.

Las deficiencias de los mencionados argumentos no impiden, sin embargo, la posibilidad de una evolución diversa a la propuesta por el transformismo radical. Distínguese, en este punto, entre la evolución «monofilética» (a partir de una sola especie) y la «polifilética» (a partir de varias). La esencial distinción entre las vidas vegetativa, sensitiva e intelectiva no es conciliable con la evolución monofilética, pero lo es, en cambio, con la que reconoce esa fundamental diversidad vital. Que a su vez el número de especies naturales sea mayor o menor dentro de ellas, o que tales especies no coincidan con las que admite la Sistemática en el presente estado de la biología, es

cuestión secundaria desde el punto de vista filosófico, o mejor dicho, no le compete a este. Mas cualquiera que sea el número de especies naturales contenidas en los tres mencionados géneros de vivientes, cabe que en cada una de ellas surjan, por evolución, variedades, familias, razas, determinadas por el estímulo de factores externos, pero que son posibles —ya que son seres vivos los que las engendran— por la virtualidad de un principio intrínseco al viviente (su específica forma sustancial o alma respectiva, aunque esta carezca de la capacidad de conocer).

c) *El origen específico del hombre*

Dada la diferencia específica entre el hombre y el animal irracional[245], no cabe que este pueda engendrar a aquel. Si la causa debe tener —como se dijo antes— al menos tanta virtualidad como el efecto, sólo es posible que el hombre sea causado por el hombre o —si se plantea la cuestión del primer ser humano y la de la omnipotencia divina— por otro ser superior al hombre mismo. Esto no significa, sin embargo, que el hombre sea capaz de engendrar el alma humana, la cual, en tanto que intelectiva y volitiva, es inmaterial. El «engendrar» supone materia; tal es su diferencia con el «crear». La ceniza que surge al quemarse el papel no es creada, sino tan sólo engendrada, en la medida en que es únicamente una configuración nueva de algo que el papel tiene en común con ella, a saber: la materia prima. Esta tiene la posibilidad de ser configurada como ceniza o como papel o, en general, como algo de índole material. Lo que no puede es ser configurada como algo inmaterial, pues para ello tendría, a la vez, que ser materia y dejar de serlo. Por consiguiente, el alma espiritual sólo puede surgir por creación[246], es decir, como efecto de una potencia activa que no se valga de materia alguna, o lo que es lo mismo, como efecto de una omnipotencia[247].

Antes se dijo que la materia prima no puede ser configurada *como* alma espiritual; pero ello no impide que pueda ser configurada o determinada *por* esta. No puede el hombre hacer que de la materia prima surja un alma espiritual; pero puede poner las condiciones para que esa materia sea determinada por tal alma. Es lo que hace en la generación. De esta manera el hombre, aunque no puede engendrar el alma humana ni tampoco crearla (porque no es omnipotente), produce, sin embargo, las condiciones precisas para que ella se una a la materia prima, y ya que tal unión define al hombre, debe afirmarse que este, como unidad total, es realmente engendrado por sus padres. (Claro es que un ser omnipotente puede también causar al hombre entero). Lo único imposible es que ello pueda hacerlo un ente enteramente material; no sólo porque este no puede producir un alma humana, sino porque tampoco puede establecer las condiciones para la unión de ella a la materia prima, toda vez que lo que sólo es material no puede hacer sino que la materia se disponga a recibir una forma que sea material también.

4. *La inmortalidad del alma humana*

La muerte afecta al hombre de dos modos: en tanto que es una posibilidad prevista y en cuanto constituye una realidad consumada. Según lo cual, caben acerca de ella dos clases de problemas: 1.ª ¿Cómo afecta al hombre la idea de la muerte? 2.ª ¿De qué modo

le atañe su realización cumplida? La primera cuestión no es aplicable a otros seres mortales; concierne sólo al hombre, porque este es el único capaz de formarse una «idea» de la muerte. Tanto en esta cuestión como en la otra conviene distinguir los aspectos de índole formal y los que tienen sólo un carácter empírico y secundario. No se pregunta aquí en qué circunstancias se produce en el hombre aquella idea ni cuáles son las diversas reacciones temperamentales que la misma provoca, etcétera, sino únicamente de qué modo la muerte, a título de posibilidad prevista, pueda constituirse, en general, como parte integrante de la vida humana. Tampoco importa aquí determinar los agentes concretos que producen la pérdida de esta, ni de qué modo actúan en nuestro ser. La pregunta de tipo filosófico es, en este otro punto, la del alcance que la muerte tiene, como algo cumplido y realizado, en el hombre a que afecta.

La idea de la muerte es, en el hombre, la conciencia de un acabamiento. No se sigue de ello que este acabamiento sea precisamente el de la conciencia; mas tampoco se trata de la sola idea de una finitud accidental. La muerte implica algo más decisivo e importante. Nadie llama, en sentido estricto, muerte al simple acabamiento de cualquier episodio de su vida o al de una situación parcial en ella. La finitud que la muerte entraña es la de una «situación total«: aquella en la que se dan todas las situaciones del tipo de las que hay «hasta la muerte». Esto no es una mera tautología, como a primera vista se podría creer. Su sentido consiste en que la muerte, a título de futuro anticipado, sistematiza la totalidad del curso de la vida. Se trata, por tanto, de una idea cuya inserción en la existencia humana recoge a esta en un solo haz, «definiéndola» así como un conjunto.

El recogimiento que la idea de la muerte determina es, ante todo, el del conjunto de la vida humana, que se hace presente a sí misma como una unidad finita. Sobre este esencial recogimiento caben luego otros modos o especies de interiorización de la conciencia en el sentido de la vida humana. Pero es preciso que esta se halle unida en una totalidad inteligible para poder pensar en su sentido como algo global, radicalmente uno. La situación del que piensa en la muerte es, por lo mismo, una parte *integrante* de su vida, no sólo en tanto que es una determinada situación de ella, sino, sobre todo, en cuanto que integra o articula a la vida como un sistema entero.

Por la idea de la muerte capta «el hombre» su vida a la manera de una situación total. Pero ello ocurre tanto si «el yo» se piensa como inmanente a dicha situación, cuanto si se concibe como algo capaz de trascenderla. En ambos casos la vida humana es aprehendida por el «yo» como una situación fundamental, en la que se dan todas las situaciones de un determinado género. Y no vale decir, contra la presunción de aquella trascendencia, que lo único común a tales situaciones radique justamente en su índole vital. Hay algo más en ellas, a saber: la concreta inserción del yo humano en un cuerpo viviente. No hay, pues, inconveniente de principio en que la situación total, que la idea de la muerte patentiza, sea la de la vida del yo en tanto que unido a un cuerpo corruptible. La finitud de este último lleva consigo la de todas aquellas situaciones en las cuales la vida del yo humano es la de un hombre entero (cuerpo y alma); pero no es una absoluta finitud, porque el acabamiento de este ciclo puede no ser la anulación del yo, sino tan

sólo la de su situación total de «incorporado». A esta situación sucedería otra, igualmente total: aquella en que se den «todos» los actos de un yo no incorporado.

Hay, sin duda, una forma de excluir la posibilidad de esta situación nueva. Y es la que consiste en identificar el yo con su actividad previa a la muerte. Mas esta reducción no es admisible, ni siquiera en el marco de la existencia humana premortal, a menos que se admita la interpretación «fenomenista», ya discutida aquí. El yo humano no es ni su vivir premortal —incorporado— ni su supervivencia (si la hay) más allá de su etapa somática, sino lo que en uno y otro caso puede hallarse viviendo. Pero conviene ahora preguntarse si realmente existe algún motivo para hablar no sólo como hipótesis, sino de una manera necesaria, de la supervivencia del yo humano tras el hecho mismo de la muerte. Lo cual nos lleva al segundo problema que se planteó: el del alcance que la muerte tenga, como algo ya hecho y consumado, en el hombre al que afecta[248].

En la Revelación, que está amparada por la sabiduría divina, hay para todo creyente un testimonio de la inmortalidad del alma humana. Pero ahora se trata de saber si la filosofía es capaz, a su modo, de llegar a la misma conclusión. El método que aquí debe utilizarse tiene que ser, por tanto, de índole meramente filosófica. Empleando este método el hombre se nos presenta, en conformidad con todo lo hasta aquí dicho, como la unidad constituida por un cuerpo y un alma espiritual. Nuestro cuerpo no es todo nuestro ser; ni nuestra alma espiritual, tampoco. El mismo cuerpo es la resultante de la determinación de la materia prima por el alma humana. La posibilidad de que este cuerpo se corrompa la prueba el simple hecho de la muerte. Lo que este hecho no prueba es que el alma humana se corrompa. De ello, sin embargo, no se sigue que nuestra alma deba subsistir. Hace falta algo más: probar, primero, que es incorruptible, y después, que tampoco puede llegar a ser aniquilada. La corrupción supone la materia. Si del papel resulta la ceniza es porque algo que en él había sigue existiendo en esta. Ese algo permanente es la materia, común a los dos cuerpos. Sólo son corruptibles, por consiguiente, los seres materiales. Conviene, sin embargo, distinguir dos modos de corrupción: «per se» y «per accidens». El primero es aquel de que son susceptibles los cuerpos como entes compuestos de materia prima y forma sustancial. El segundo, en cambio, es el que conviene a las formas en cuanto que dejan de ser, al corromperse el compuesto al que pertenecen. Ninguno de estos dos modos de corrupción conviene al alma humana. No le puede afectar la corrupción «per se», por no ser un compuesto de materia prima y forma sustancial. Ni es susceptible tampoco de corrupción «per accidens», ya que este otro modo de dejar de ser conviene únicamente a aquellas formas que de una manera intrínseca dependen de la materia[249], y el alma humana no necesita intrínsecamente de ella (de lo contrario, no podría tener potencias inmateriales).

Por no ser material, el alma humana es capaz de existir sin el soporte de la materia. Pero ahora es preciso examinar si tal vez pueda ser aniquilada. La aniquilación ya no requiere que su objeto sea de índole material, pues no se trata de la transformación de un cuerpo en otro, sino de una absoluta y radical anulación entitativa. Para ello es necesario, sin embargo, que intervenga la misma omnipotencia requerida para la creación. Adelantando ideas que se examinarán en Metafísica, precisa señalar que el Creador actúa

sobre su obra de acuerdo con lo que Él mismo ha puesto en ella. Ahora bien, en el alma espiritual no existe una potencia real de no ser. Aun en las cosas de índole material tampoco hay esta potencia en un sentido estricto: la única que se da en ellas es la de llegar a ser «de otra manera» (es decir, no la potencia de una aniquilación, que nada deja, sino la de una transformación, en la que algo queda). Una potencia real de no ser en absoluto no es concebible como algo tenido por un ser. Toda potencia es potencia de algo, y el «no ser en absoluto» sólo es «algo» en un sentido meramente ideal, puro modo de hablar, que se refiere no a un verdadero ser, sino a un simple ente de razón. La potencia de la aniquilación, como también la de la creación, se halla únicamente en Dios mismo, mas no respecto de Él, sino con relación a las criaturas; pero si Dios actúa sobre ellas de acuerdo con lo que les ha puesto al crearlas, carece de sentido que no teniendo el alma espiritual una real potencia de no ser, sino una real capacidad para permanecer siempre en la existencia, llegase, sin embargo, a aniquilarla.

(La existencia del alma separada no es, sin embargo, la del hombre mismo. Este supone un cuerpo. El alma subsistente no puede realizar las operaciones de tipo sensitivo y vegetativo; únicamente es capaz de las de índole espiritual. Pero esto basta para que haya conciencia y para que pueda atribuirse a aquella una vida real).

PLATÓN: *1 Alcib.,* 129 (y también *Timeo,* 70); ARISTÓTELES: *De Anima,* II, 2-4: SAN AGUSTÍN: *De Trinit.,* III, c. 9 (y también *De gen. ad litter.,* VI, c. 10); SANTO TOMÁS: *Summa Theol.,* I, q. 15-76 (y también *Cont. Gent.,* II, 55); R. DESCARTES: *Disc. del método,* IV; N. MALEBRANCHE: *Entrétiens sur la métaphys.,* VII, 13; G. LEIBNIZ: *Syst. nouv. pour expliq. la nat. des subst.* (ed. Gerhardt), IV; *Monadologie,* par. 51-90; D. HUME: *A Treat. of Hum. Nat.,* IV, s. 6; J. B. LAMARCK: *Philosophie zoologique,* I; CH. DARWIN: *El origen de las especies,* cap. III y «resumen» del cap. IV.

H. ANDRÉ: *Der Wesensunterschied von Pflanze, Tier und Mensch;* M. BARBADO: *Introducción a la psicología experimental* (c. III); F. BOUILLER: *Du principe vital;* M. BOULE: *Les hommes fossiles;* H. COLLIN: *De la matière a la vie;* L. CUENOT: *La génèse des espèces animales;* P. ENRIQUES: *Il problema della vita;* L. GAIA: *L'evoluzione e la scienza;* K. D. GROSS: *Die Unsterblichkeitslehre;* M. HEIDEGGER: *El ser y el tiempo;* E. HOHENSTEIG: *Das Psychophys. Problem*; F. KLIMKE: *Der Mensch;* A. LALANDE: *Les illusions transformistes;* P. L. LANDSBERG: *Essai sur l'expérience de la mort;* LANGE: *Geschichte des Materialismus;* L. LAVELLE: *Le moi et son destin;* K. LEHMANN: *Der Tod bei Heidegger und Jaspers;* M. DE MARÍA: *De homine seu Anthopologia;* H. F. OSBORN: *From The Greek to Darwin;* J. P. SARTRE: *L'être et le néant* (págs. 618-630); J. SOULHIÉ: *De Platonis doctrina circa animam;* G. STEINFÜHRER: *Unser Ich als lebendiges Dasein ohne Körper;* A. VANDEL: *L' homme et l'évolution;* G. VANZINI: *Inmortalità dell'anima umana;* L. VIALLETON: *L'illusion transformiste;*

H. VIECCIERELLO: *The plurality of forms: the psychological problem;* A. DE WAELHENS: *La filosofía de Martín Heidegger* (capítulo IX: «El problema de la existencia humana como totalidad: la interpretación ontológica de la muerte»).

[214] Cf. P. Siwek: *Psychol. metaphys.* Roma, 1944, págs. 455-456.
[215] Cf. J. Souilhé: *De Platonis doctrina circa animam* (Roma, 1932).
[216] Cf. H. Diels: *Fragm. der Vorsokr.,* B. 13.
[217] Cf. F. Bouillier: *Du principe vital,* pág. 91, sg. (Cit. por P. Siwek, *loc. cit.).*
[218] *Correct. fratr. Thomae,* también cito por P. Siwek, *loc. cit.*
[219] Cf. F. Bouillier: *Op. cit.,* pág. 96.
[220] Cf. San Agustín: *Liber de duabus animabus,* I, 12.
[221] Citados por P. Siwek, *loc. cit.*
[222] Véase el ep. 3 del cap. XII de esta obra.
[223] Cf. R. Descartes: *Principia Philos.*, I.
[224] Cf. Diógenes Laercio: *De vita...*, IX, 51.
[225] *A Treatis of Human Nature,* IV, sect. 6.
[226] Cf. J. G. Fichte: *Primera introducción a la teoría de la ciencia* (trad. castellana en Revista de Occidente).
[227] *Encyclop.,* I**,** 34.
[228] *The princ. of psych.,* I, c. 10.
[229] *L'évolution créatrice* (primeras páginas).
[230] *«Uno, nessuno e centomila»* es, tal vez, lo más significativo de la abundante producción pirandelliana inspirada por el fenomenismo.
[231] Cf. J. Souilhé: *De Platonis doctrina circa animam* (Roma, 1932).
[232] Cf. R. Descartes: *Discurso del método*, IV.
[233] *Traité des passions de l'homme*, I.
[234] Cf. N. Malebranche: *Entrétiens sur la métaphys.*, 7, 13.
[235] Cf. G. Leibniz: *Syst. nouveau pour expliq. la nat. des subst....* IV (ed. Gerhardt), págs. 470-477.
[236] Alúdese únicamente al tipo de «paralelismo psicofísico» que admite la mutua irreductibilidad de los dos tipos de fenómenos. Hay también otra modalidad de dicho paralelismo, según la cual ambas clases de fenómenos no son sino aspectos diversos de unos mismos fenómenos neutros o fundamentales.
[237] Cf. D. Hartley: *Observations in man, his frame, his duty and his expectations.* Londres, 1749.
[238] Cf. M. Barbado: *Introducción a la psicología experimental*, c. IV.
[239] Cf. Aristóteles: *De gen. anim.*, III, 11, 761 b 24-26.
[240] Cf. San Agustín: *De Trinit.*, III, c. 9, 25.
[241] Cf. Santo Tomás: *Summa Theol.*, I, q. 71.
[242] Cf. H. F. Osborn: *From the Greek lo Darwin* (Nueva York, 1929).
[243] Cf. J. B. Lamarck: *Philosophie zoologique* (París, 1809).
[244] Cf. C. R. Darwin: *El origen de las especies* (trad. cast. por A. de Zulueta, en «Calpe», Madrid, 1921).
[245] Tal diferencia es el resultado ineludible de la que hay entre el entendimiento y las facultades sensoriales y entre la voluntad y el apetito sensible.
[246] La concepción «generacionista» del alma —también denominada «traducianismo»— fue sustentada, entre otros, por Tertuliano, y en alguna ocasión, por san Agustín. El defecto esencial de esta teoría es el de ser incompatible con la espiritualidad del alma humana.
[247] La realidad de esta omnipotencia se estudia en Metafísica (ep. 4 del cap. XX de esta obra). Aquí se habla de ella sólo a título de hipótesis.
[248] Entre los adversarios de la inmortalidad del alma humana se cuentan todos los materialistas. El existencialismo estricto no reconoce nada más allá de la muerte; o bien procura eludir este problema. Partidarios de la inmortalidad del alma humana son, además de la gran mayoría de los filósofos de la Escuela, Descartes, Leibniz, Berkeley, Kant.
[249] Las formas materiales; entre ellas, por ejemplo, las almas meramente sensitivas y las que sólo son vegetativas.

CUARTA PARTE

EL ENTE EN CUANTO ENTE

CAPÍTULO XVI
El objeto de la metafísica

1. *Concepto y división de la Metafísica*

La psicología preludia el tema del «ente en cuanto ente» al referirse a la forma común a todos los objetos del entendimiento[250]. De la misma manera que aquello en lo que coinciden todos los objetos de la facultad auditiva es la índole de «sonido», que a su modo posee cada uno de ellos, así la forma común a todos los objetos del entendimiento es el carácter de «ente» que cada uno de estos, a su modo, tiene. Por muy distintos que los entes sean, todos ellos poseen, sin embargo, una forma común: la expresada en la idea del ente en general —ente en cuanto ente—, no la de ningún ente determinado. Y así como el «sonar» es lo que hace audibles a las cosas, el «ser» es lo que las hace inteligibles. Entender las cosas es, en efecto, captar lo que ellas «son», de la misma manera que oírlas es sentir su sonido.

No se puede decir, sin embargo, que la psicología estudie el ente en general, ni siquiera cuando se ocupa del entendimiento. Es este un ente determinado, al que acontece abrirse al ente en general. La psicología trata, pues, del ente en cuanto ente como «ámbito» del entendimiento, como objeto formal de esta facultad, mas no en sí mismo y de una manera directa. Igual ocurre en el ejemplo del sonido. La psicología se ocupa de él como el objeto y ámbito de la facultad de oír, pero no en su condición propia y transobjetiva. Con todo, este paralelismo entre el entendimiento y la facultad de oír se deshace en un punto muy sintomático. La potencia auditiva no es un sonido, mientras que, en cambio, el entendimiento es un ente. Lo cual implica que el estudio del ente en general no dejaría fuera al entendimiento: sería también un estudio de él, pero no en su carácter de entendimiento, sino sólo en su índole de ente. Y lo mismo acontece a los demás objetos de la psicología y a todos los de la filosofía de la naturaleza. El estudio del ente en general no excluiría a ninguno; pero para abarcarlos, en conjunto, a todos, habría de ceñirse a lo que les es común, a saber: el carácter de entes, presente en todos y cada uno de ellos.

El estudio del ente en cuanto ente suele ser designado con los nombres de «filosofía primera», «metafísica» y «ontología». La denominación «filosofía primera» es la única que se encuentra en Aristóteles[251], y es preciso insistir en que no alude a una primacía en el orden de la adquisición de los conocimientos; por el contrario, en este sentido la filosofía primera es posterior a todas las disciplinas filosóficas, con excepción de la ética o filosofía moral. La primacía que corresponde al estudio del ente en cuanto ente es la de su valor y dignidad con relación a todas las demás ciencias, las cuales se subordinan a ella de la misma manera que todo ente determinado se subordina al ente en general. Por

otra parte, la palabra «metafísica» parece haber tenido en sus comienzos un sentido meramente bibliotécnico[252]. En todo caso, el uso la ha consagrado como expresiva de una ciencia supraempírica, que trasciende el dominio de lo material y lo sensible. Coincide, sin embargo, con la «física» en ser conocimiento de algo real: lo real transfísico, no lo meramente físico. En Kant, la metafísica, negada como ciencia, tiene, no obstante, un sentido real, como disposición natural, inevitable, de la razón humana en tanto que sujeta a la tendencia a plantearse ciertas cuestiones que trascienden el campo de todo conocimiento empírico. Por último, la palabra «ontología» es la más nueva de cuantas designan el estudio del ente en general, y ha logrado fortuna por su patente sencillez etimológica: no designa, en efecto, otra cosa que el estudio del ente, la ciencia del ser[253].

Las tres denominaciones serán aquí indistintamente utilizadas, si bien con más frecuencia las de metafísica y ontología, por su mayor brevedad. Lo importante es llegar a establecer con toda la posible precisión la índole del objeto de esta ciencia, cualquiera sea el término con que se la designe. Por lo que antes se ha dicho, queda ya manifiesto que ese objeto no es ningún ente determinado. El «objeto material» de la metafísica lo constituyen *todos los entes;* ninguno permanece fuera de ella. La metafísica es todo lo contrario de una ciencia particular. Tal es la razón por la que merece, más que ninguna otra disciplina, el nombre de «filosofía», ya que esta, en principio, se halla abierta (como el entendimiento, del cual es la actualización más perfecta) a la totalidad de lo real. Por eso es la metafísica la filosofía propiamente dicha: φιλοσοφία καθ᾽ἐξοχήν, *philosophia simpliciter.* Sin embargo, el objeto de la metafísica no es la simple suma de los objetos de las ciencias particulares. Tal suma daría lugar a una enciclopedia de ciencias, no a una ciencia. La metafísica estudia, pues, todos los entes, pero no uno por uno, sino según aquello que es preciso para formar la idea «todos los entes». Del mismo modo que la idea «todos los hombres» no puede constituirse sin la del «hombre» en general, así la que concierne a la totalidad de los entes exige la del «ente» como algo común que permite mentarlos de una sola vez.

El «objeto formal» concretamente terminativo del conocimiento metafísico es de esta suerte el ente en cuanto ente: la «entidad» o «carácter de ser» que todos los seres tienen, aunque cada cual a su modo y manera. La entidad es lo común a todos los entes; como la triangularidad es lo común a todos los triángulos. Es claro que la entidad no constituye nada sensible. Se trata de algo puramente inteligible. El hombre que veo es un ente, pero no lo veo «como ente». Lo cual no significa que lo sensible no tenga entidad, sino que esta, como tal, no es, a su vez, sensible. De ahí que la entidad pueda ser una forma común a lo que es sensible y a lo que no lo es.

Tampoco es la entidad algo mutable. No significa esto que lo mutable no tenga entidad, sino que ella, en cuanto tal, no es susceptible de mutación. Sólo es, en efecto, capaz de mutación aquel sujeto real que teniendo una forma puede perderla para adquirir otra. Mas la entidad no es un sujeto que posea una forma, sino algo que todos los sujetos tienen —cada cual a su modo— y que no pueden perder sin que ellos mismos desaparezcan. Por último, la entidad no es nada material. Tampoco esto significa que la

materia carezca de ella; mas no es lo mismo tener algo que serlo. La idea de materia supone la del ente, pero esta, en cambio, no supone a aquella. De ahí que la entidad pueda ser una forma común tanto al ser material como al inmaterial.

La metafísica tiene, por tanto, un objeto formal aparentemente vano. Este es, en efecto, algo inmaterial, inmutable e insensible. Mas dicho objeto es también insuprimible, pues si se quita el ser, no queda nada. De manera que si bien la entidad no es ningún ente determinado, constituye aquello sin lo cual no es posible ente determinado alguno. El grado de abstracción u «objeto formal *quo»* correspondiente a la entidad como tal es el que se conoce con el nombre de «abstracción metafísica»[254], es decir, la inmaterialidad total, la de aquello que no solamente no es materia, sino que no necesita de ella para existir. Esa completa inmaterialidad del ente en cuanto ente no es algo que este tenga sólo en virtud de su aprehensión intelectual. Se trata, por el contrario, de algo real y efectivo, aun en los mismos seres materiales. No es lo mismo hallarse en la materia, que necesitar de ella. En el caso de los seres materiales, el ser se halla en materia; pero lo que esto determina no es que el ser la posea, sino que ella lo tenga; no que el ser sea materia, sino que la materia sea —merced a aquel— un ser. Y como el ser no necesita intrínsecamente —en tanto que ser— de la materia, puede darse lo mismo en ella que sin ella. De ahí que sean entes, por ejemplo, tanto el hombre como el alma humana separada. Desde un punto de vista extrínseco cabe decir, pues, que la inmaterialidad de que aquí se habla puede ser «precisiva» o «positiva». Precisivamente inmaterial es la entidad de las cosas materiales; positivamente inmaterial, la de las inmateriales. Pero es claro —por todo lo que antecede— que, de una manera intrínseca, la entidad, en tanto que entidad, es siempre absolutamente inmaterial, tanto si se da con la materia como si se da sin ella.

* * *

Todo conocimiento versa sobre un objeto; pero no todo conocimiento versa sobre la propiedad de que su objeto sea cognoscible. Todo ente, por tanto, puede ser en principio estudiado de dos formas distintas: en sí mismo y en tanto que objeto de conocimiento. Las ciencias particulares (aun las que son filosóficas) no estudian las cosas de este segundo modo, pues el poder ser «objeto de conocimiento» no es nada que convenga a una determinada clase de seres, sino que afecta, en general, a todo ente. Por ello mismo la metafísica deberá examinarlo; y no se opone a esto la índole inmaterial del tema propio de la metafísica, pues el hacer de objeto de conocimiento es justamente algo inmaterial, a saber: hallarse inmaterialmente presente al sujeto que conoce[255]. De aquí que la metafísica —en oposición a las demás ciencias— examine su objeto no sólo según lo que este es en sí, sino también según su carácter de objeto posible de conocimiento. Resulta de ello una división de la metafísica en dos modalidades: la que se ocupa de la entidad en sí y la que la estudia en tanto que «cognoscible». Esta segunda modalidad de la metafísica no es otra cosa que «la teoría del conocimiento», es decir, el estudio ontológico —no el meramente psicológico— de la patencia o manifestación del ente.

Por otra parte, el estudio del ente en cuanto ente no debe limitarse a examinar las propiedades generales de la entidad ni a nada de lo que sea mera descripción de ella. Es preciso también que, como en toda ciencia, el objeto estudiado sea conocido en sus divisiones fundamentales y explicado de una manera causal; de suerte que, además de la descripción, se haga también una cierta «analítica» y hasta una «etiología» del ser. Como en su momento se verá, la única causa que la entidad admite como entidad es el ente divino, Dios mismo, que no la engendra, sino que la crea. Por consiguiente, la parte de la metafísica que estudia causalmente la entidad puede denominarse «teología», no tanto porque estudia al Ser divino cuanto porque a través de él explica al ser creado. Y de este modo la metafísica puede considerarse articulada de la siguiente forma: 1.º, una parte descriptiva, que puede denominarse, en un sentido estricto, «ontología general» (de la que se harán cargo los restantes epígrafes de este mismo capítulo); 2.°, otra dedicada a la «teoría del conocimiento» (la cual, por referirse al ente en cuanto conocido, debe ser posterior a la que se ocupa con el ente en sí mismo); 3.°, el estudio de las divisiones fundamentales del ente —analítica ontológica—; 4.°, la explicación causal de la entidad —teología natural—[256], a la que, dada su efectiva importancia y extensión, será preciso dedicar dos capítulos.

2. *La descripción del ente*

El «ente en cuanto ente» no es susceptible de verdadera definición. En primer lugar, toda definición debe hacerse por algo más claro y simple que lo definido. Pero ocurre que todo cuanto se diga del «ente» implica a este. Para que ocurriera lo contrario sería preciso que la definición no expresase «nada», y en tal caso no habría definición. En segundo lugar, toda definición *(finis = terminus)* es una «determinación» y supone, por tanto, la existencia de un marco dentro del cual se alberga lo que se trata de delimitar. Mas no hay ningún concepto más amplio que el del ente, porque este representa, como ya antes se vio, el denominador común de todo concepto y de toda realidad. Por lo demás, determinar al ente sería, por cierto, hacerle un ente determinado, es decir, justamente lo contrario de lo que es dicho denominador común[257].

La imposibilidad de una definición del ente no significa, sin embargo, que no tengamos conocimiento de él. No todo lo que se conoce es definible. Nadie puede, en rigor, definirse a sí mismo de una manera estricta, y sin embargo cada cual tiene la conciencia de sí propio. Aunque no susceptible de verdadera definición, nuestra idea del ente admite de hecho una cierta «descripción» o análisis conceptual. Este análisis puede llevarse a cabo de dos modos. El primero consiste en explanar los aspectos «constitutivos» del ente; y el segundo, en manifestar sus aspectos «consecutivos» o propiedades. El desarrollo de ambas modalidades descriptivas permitirá mostrar más claramente sus diferencias.

a) *La descripción de los aspectos constitutivos del ente*

La voz castellana «ente» procede de la latina *«ens»,* que vierte al término griego ὄν filosóficamente introducido por Parménides y consagrado luego por Aristóteles. Desde el

punto de vista gramatical, es el participio de presente del verbo «ser». En su sentido más radical, «ente» quiere decir «existente» (actual o posible). La propia idea de existencia tampoco admite definición; pero tenemos de ella una cierta intuición de índole intelectual que nos permite describirla de algún modo. Etimológicamente significa *ex-sistentia,* es decir, un cierto ser o estar fuera *(ex).* Esta exterioridad ha sido tradicionalmente referida a las causas y a la nada. Lo que aún no está fuera de sus causas, sino únicamente precontenido en ellas, no es todavía existente. Y a su vez, lo existente se encuentra, de un modo metafórico, fuera de la nada, es decir —hablando con más rigor—, se opone a ella. El existencialismo restringe frecuentemente la significación del término «existencia» bien a aquella exterioridad por la que el hombre, lejos de bloquearse o clausurarse en sí mismo, está abierto a las cosas (Heidegger), bien a aquella otra por la que el hombre, aunque es en el mundo, se halla en tensión u oposición a él (Jaspers). Pero esta restricción del término «existencia» no está exigida por la etimología; de suerte que en la acepción más amplia —que es también la más obvia e inefable del existir— puede y debe decirse que, en un sentido propio, tiene la existencia (actual o posible) todo aquello que no es un mero ente de razón.

Merced a la existencia se constituye, pues, en su radical sentido el concepto del ente[258]. Pero este no se limita a la existencia. El ente o existente es *lo* que existe (o puede existir). De aquí la distinción, al menos «lógica», entre esencia y existencia. Tales son los aspectos constitutivos del ente. La esencia interviene en él como algo determinado; la existencia, como algo determinante. Y esta articulación de ambos factores explana de algún modo la noción de entidad: nos la muestra o describe como una cierta estructura. La esencia y la existencia, sin embargo, no son más simples que el ente mismo articulado por ellas. No son factores mutuamente aislables. Lo único que cabe es subrayar uno de los dos; aunque siempre connotando o expresando indirectamente al otro. De aquí la distinción entre el ente como *nombre* y como *participio.* El ente como nombre significa *«aquello* a lo que compete el existir» (actual o posible); el ente como participio, «lo que está *existiendo»* (en un momento determinado); de la misma manera que la palabra «estudiante», tomada como nombre, se aplica a aquel cuyo acto propio es el estudiar, aunque de hecho no esté estudiando, mientras que, en cambio, tomada como participio, se refiere sólo al que de hecho se halla en el acto de estudiar. (Por ser la primera de estas acepciones la más amplia, el objeto de la metafísica se expresa con la palabra «ente» tomada como nombre, no como participio).

b) *La descripción del ente por sus aspectos consecutivos*

Aun las mismas cosas que admiten definición también pueden ser descritas mediante sus propiedades. Así, por ejemplo, el círculo no sólo se conoce al definirlo, sino también cuando son captadas sus peculiares propiedades geométricas. Por «propiedad» debe entenderse aquí todo aquello que no estando incluido en un concepto, se sigue de él de un modo necesario[259]. Para manifestar o describir al ente por sus propiedades (aspectos consecutivos) es menester, por tanto, que haya algo que tenga estas dos condiciones: 1.ª, no hallarse incluido en el concepto de ente; 2.ª, ser una necesaria derivación suya. Lo que no se encuentra en un concepto es lo que en sí mismo no posee

la manera de ser que ese concepto expresa. Por ejemplo, en el concepto de hombre no entran las diferencias entre los hombres, pues estas diferencias no tienen en sí mismas un carácter humano (ser alto o bajo, blanco o negro, etc., no es igual que ser hombre). Pero acontece que las diferencias entre los entes son realmente entidades (de lo contrario, habría que admitir que no son nada, o, lo que es lo mismo, que no hay diferencias entre los entes). En consecuencia, deben entrar en el concepto de ente; «fuera» de este concepto no «hay» más que la nada, lo que equivale a decir —hablando con más rigor— que todo está incluido en el concepto de ente.

Sin embargo, en el concepto de ente no son captados, uno por uno, todos los entes. Por el contrario, en este sentido lo correcto es más bien afirmar que no se capta ninguno de ellos: todos están fundidos en un solo concepto, implícitos en la comunidad de su analogía recíproca. Están, en una palabra, «confundidos» en un solo concepto: de la misma manera, por ejemplo, que un conjunto de cuerpos azules, visto en la lejanía, se nos presenta como un único azul, en el que no se perciben, aunque realmente existen, las diferencias entre sus componentes. La unidad aprehendida, pese a las diferencias de las cosas, en la idea de entidad es como el resplandor inteligible de la analogía que hay entre ellas. Por tanto, es preciso afirmar que, aunque todo está implícito en el concepto de ente, no todo se halla en él de una manera explícita. Pero esto último basta para que puedan formarse otros conceptos distintos del de ente, como lo explícito se distingue de aquello en lo que implícita y confusamente está. De estos nuevos conceptos sólo constituirán propiedades del ente los que de él se sigan de un modo necesario y por lo mismo deban atribuirse a todo ente. No han de ser, pues, conceptos predicamentales, sino «trascendentales», tan amplios y flexibles como el concepto de ente. Por consiguiente, no pueden constituir más que aspectos distintos, modalidades del ente mismo, visto desde diversas perspectivas.

Los modos en que el ente puede ser totalmente aprehendido son, en principio, dos: uno absoluto y otro relativo. Considerado en sí mismo, el ente puede, a su vez, tomarse de un modo positivo o de una manera negativa. Positivamente y en sí mismo, todo ente se nos presenta como *«cosa»* (en la acepción más amplia de este término). El concepto de cosa es, efectivamente, un concepto trascendental: no se refiere a ninguna cosa determinada y, por lo mismo, puede aplicarse, en general, a todas. No es, sin embargo, una propiedad del ente, porque no manifiesta ningún aspecto de él. No indica de una manera explícita ni más ni menos que lo que el concepto de ente. Considerado en sí mismo, pero en una forma negativa, todo ente es indiviso, es decir, *«uno»*. Este concepto es ya una propiedad, pues además de convenir a todo ente, nos muestra un cierto aspecto no explícito en la idea del ente mismo. Tomado en una forma relativa, es decir, puesto en comparación, el ente puede manifestarse como disconveniente o como conveniente a aquello con lo que se le compara. La relación de disconveniencia sólo la tiene el ente en general con la nada absoluta, y en este sentido todo ente se aparece como *«algo»:* concepto trascendental, ya que puede aplicarse a todo ente, pero que es también una propiedad, por expresar en el ente su aspecto de oposición al no-ser. Por último, el ente sólo puede convenir en su absoluta universalidad consigo mismo o con un ente que

pueda de algún modo hacerse cargo de ella. En este caso se halla todo ente provisto de entendimiento y de voluntad, dada la universalidad característica del objeto de tales potencias. En su conveniencia al entendimiento, todo ente se presenta como *«verdadero»,* en el sentido de poder ser objeto de una verdadera intelección (sea esta su efecto o sea su causa), y en su conveniencia a la voluntad, todo ente se matiza como *«bueno»,* es decir, como apto para moverla.

A la vista de esta clasificación se advierte que el número de los conceptos trascendentales no es igual al de las propiedades del ente. Aquellos son cinco: las ideas de cosa, uno, algo, verdadero y bueno, a las que se puede añadir la de ente, que también, por supuesto, conviene a todo ente. En cambio, las «propiedades» son solamente cuatro, a saber: los conceptos de uno, algo, verdadero y bueno, pues sólo ellos muestran aspectos o modalidades no explícitos en el concepto mismo de entidad. Examinémoslos por separado.

α) *El ente como lo «uno»*

Describir la entidad como unidad no significa que haya un solo ente, sino que cada ente es intrínsecamente indiviso, uno[260]. La concepción de la unicidad del ente tiene su más típico representante en Parménides, según el cual toda diversidad es impensable, por suponer el no-ser, que es inexistente. Cada uno de los miembros de un conjunto debería no ser ninguno de los otros; pero el no-ser no se puede dar, pues si se diera no sería «no-ser». El defecto de esta argumentación estriba justamente en la carencia de la idea del «no-ser» relativo. El «no-ser» absoluto ciertamente no puede existir, pues si existiera dejaría de ser un absoluto no-ser. Pero el «no-ser» relativo puede, en cambio, existir, porque es la relación de diferencia entre dos o más entes reales; de suerte que, lejos de suponer la existencia de una pura nada, implica la de una pluralidad de seres (por lo menos, dos). Por otra parte, ya se señaló que la unidad de la idea del ente en general puede ser explicada como la resultante de una analogía, y esta supone una pluralidad.

La unidad propia de cada ente no es otra cosa que su indivisión. La división deshace la entidad; y en este sentido cabe decir, por tanto, que la unidad —formalmente hablando— es lo que la hace. Si un ente se divide, deja de ser el que era; y cada una de las partes resultantes únicamente es en cuanto «una», ya que si a su vez se la divide cesa también de ser. No significa esto que todo ente deba estar desprovisto de organización o estructura. Lo que se requiere es que, en el caso de que efectivamente la tenga, tal estructura u organización sea, como lo indican esos mismos nombres, algo sistemático y conexo, lo que es lo mismo que decir «unido». Tal es, sobre todo, el caso de los cuerpos vivientes, que dejan de serlo en cuanto cesa su respectiva unidad.

β) *El ente como «algo»*

El ente se manifiesta como «algo» en tanto que es aquello que se opone al no-ente. La entidad es lo contradistinto de la nihilidad. El término castellano «algo» procede del latino *«aliquid»,* que equivale a *«aliud quid»* (otro qué). Un ente determinado es «otro qué» respecto de todos los demás entes determinados también. Y el ente en general —el ente

en cuanto ente— es, respecto del no-ente en absoluto, como su «otro qué», como su opuesto. Todo ente es, por así decirlo, una excepción a la nada (no de un modo real, porque para ello sería necesario que el puro no-ser fuese real también; sino de una manera meramente lógica). Por ello mismo es preciso advertir que el carácter de «algo» no es incompatible con el de ser sujeto de un cierto no-ser. El ente en cuanto ente es el sujeto de su no-ser el no-ente. Y cada ente determinado es también el sujeto de su no-ser ninguno de los otros. Pero ello no significa que los entes (y el ente en cuanto tal) consistan en su respectivo no-ser, sino precisamente que no consisten en lo que se les opone, y esto que se les opone no es en ningún caso un efectivo no-ser. Lo que se opone al ente como ente es un «no-ser», que no es efectivo (la pura nada); y lo que como algo efectivo y real, se opone a cada ente (a saber, los demás entes) no puede, como tal, ser un «no-ser»[261].

γ) *El ente como lo «verdadero»*

En su sentido más formal y primario, lo verdadero y lo falso se dicen de la intelección, no de las cosas. A estas les convienen no en sí mismas, sino en tanto que pueden ser objeto de conocimiento intelectual. De aquí la distinción entre la verdad (y la falsedad) «lógica» y la verdad (y la falsedad) «ontológica». Verdad y falsedad lógicas son las que atañen a la intelección; verdad y falsedad ontológicas, las que corresponden a las cosas en tanto que objeto del entendimiento. Así, ontológicamente falso es lo que posee las condiciones para poder ser falsamente entendido. Por ejemplo, una moneda falsa es algo apto para «ser juzgado» verdadera moneda. Claro es que la moneda falsa no es falsa en sí, fuera de toda intelección posible. En sí misma y de suyo, es verdaderamente lo que es, y posee también las condiciones para poder ser rectamente entendida. Su falsedad ontológica es accidental, porque no está basada en su esencia, sino en la semejanza que posee con lo que es una auténtica moneda, y porque esa misma semejanza no es verdadera causa, sino sólo «ocasión» de que llegue a pasar por lo que no es. En cambio, la posibilidad de ser rectamente juzgada depende, por parte de la moneda falsa, de lo que esta es de suyo y en sí misma: sólo es entendida verdaderamente si se la juzga tal como es (no tal como es posible que pueda parecernos). En general, hay que decir, por tanto, que todo ente es algo «verdadero» en el sentido de que posee una aptitud esencial para ser el objeto de una verdadera intelección. Lo que equivale a decir que todo ente es, en principio, inteligible.

El carácter de inteligible —de lo radicalmente abierto al entendimiento— es, por tanto, una propiedad del ente. Para que no lo fuera sería preciso que la entidad careciese de proporción con el entendimiento. Pero este, en tanto que entendimiento, es tan inmaterial como ella. Lo único que acontece es que un entendimiento finito no es capaz —por finito, no por entendimiento— de aprehender íntegramente el ser. Lo cual no significa que una parte de este sea ininteligible, sino que un entendimiento limitado no es suficientemente inteligente para captar el ser en su plenitud. Por lo que toca al caso de un entendimiento absoluto (cuya existencia se prueba en la teología filosófica), es preciso advertir que la relación que con él guarda lo inteligible posee una doble modalidad. La

relación que lo inteligible creado tiene con el entendimiento creador es una relación real de dependencia; la que posee lo inteligible increado (el propio Ser divino) con ese entendimiento es una pura relación de razón. También el entendimiento creado puede ser término de una relación real: es la que tienen con el entendimiento práctico —por ejemplo, el del artífice— las obras determinadas o regidas por él. En cambio, la relación de los entes con el entendimiento especulativo es una simple relación de razón. En general, se denomina «verdad ontológica causal» a la relación que un ente guarda con el entendimiento por él determinado; y «verdad ontológica formal» a la que tiene un ente con el entendimiento que lo determinó o con aquel al cual se identifica[262].

δ) *El ente como lo «bueno»*

De la misma manera que no hay ninguna cosa absolutamente falsa, tampoco la hay que sea absolutamente mala, es decir, incapaz de ser término de una volición. Todo ente es, por tanto que ente, susceptible de ser apetecido; por lo que hay que afirmar que el carácter de «bueno» constituye también una propiedad del ente; siempre que la bondad sea entendida no en su acepción moral ni en ninguna otra limitada, sino en su alcance propiamente ontológico, según el cual se trata de la apetibilidad que todo ente, por el hecho de serlo, radicalmente tiene. Para que algo sea apetecible no es preciso que tenga una bondad perfecta; de lo contrario sólo la bondad misma, pura y absoluta, podría ser objeto de la voluntad. E inversamente: para que algo fuese por completo incapaz de ser apetecido sería menester que careciese de toda perfección. Ningún ente se encuentra en ese caso. Por su carácter de ente todo ente tiene ya una perfección, la cual puede, en efecto, ser apetecida por quien de ella obtenga algo.

A su vez, todo lo apetecible tiene el carácter de ente. Para «poder ser apetecido» es preciso, primero, «poder ser»[263]. No hay, en realidad, ningún querer que quiera lo enteramente imposible; lo único que cabe es que lo que se quiere sea imposible en ciertas circunstancias o bajo determinadas condiciones (un imposible físico o moral; no, en rigor, un imposible metafísico). Y acontece, además, que cuando versa sobre algo que realmente no existe, la voluntad lo quiere en la misma medida en que quiere que exista (en este o en otro tiempo). Lo cual indica que, aunque lo apetecible debe ser posible, la voluntad no lo quiere a título de pura y simplemente posible, pues ello sería tanto como querer que no exista nunca, en cuyo caso no hay formalmente apetición, sino, en todo caso, aversión. Ni puede ser tampoco apetecible aquello que bajo ciertas condiciones, sólo pueda existir en el entendimiento. Tal es el caso de los objetos de la matemática, que, en cuanto separados de materia, únicamente son objetos posibles de conocimiento, no entidades reales. Lo que puede quererse es su conocimiento, no ellos mismos *(mathematica non sunt bona)*[264].

De todo esto se sigue que el mal, aunque innegable y efectivo, no posee propiamente entidad, sino que es, por cierto, falta o privación de ella, dada en un ente real. Tal falta puede, a veces, darse físicamente como un exceso; pero en rigor —metafísicamente considerada, es decir, con relación a la entidad de aquello en que se encuentra— es una verdadera falta, puesto que a toda entidad finita corresponde su modo específico, que es

su propia manera de ser o, por así decirlo, su moderación óntica.

3. *El primer principio metafísico*

Así como hay una idea, la del ente, que está latente en todas las ideas —esto es, supuesta en ellas—, cabe también pensar que exista un juicio que esté latente y supuesto en todo juicio, y al cual, por tanto, habrá que llamar «primero», en el sentido de ser aquel principio que no se fundamenta en ningún otro. Tal será el «primer principio metafísico», poseedor, en tanto que juicio, de una radicalidad análoga a la que, en cuanto idea, tiene el concepto de ente; de manera que así como este es indefinible y se halla implícito en toda definición, aquel deberá ser indemostrable y se hallará implícito en toda demostración; y de la misma forma que la idea de ente es necesaria, pero no suficiente, para definir —porque es la más abstracta y universal—, así el primer principio metafísico debe ser necesario, pero no suficiente, para demostrar —por ser el juicio más potencial e indeterminado—.

Este juicio —en el caso de haberlo— debe ser formulado, en consecuencia, mediante una proposición estrictamente inmediata, entendiendo por tal —según se vio en la Lógica[265] — la que lo es tanto en el orden del ser como en el propio del conocimiento humano. La relación entre su predicado y su sujeto debe «ser» inmediata, es decir, estar fundada en ellos, sin intermedio de ninguna especie; y además debe ser cognoscible por el hombre también de un modo inmediato: sin necesidad de otra relación más clara que la haga evidente. Para ello es necesario que su sujeto y su predicado sean ideas primarias, no derivables de ninguna otra, ya que, de lo contrario, su mutua relación, aunque de suyo inmediata, no resultaría inmediatamente cognoscible, sino que sólo se nos haría patente mediante el conocimiento de la relación entre aquellas ideas de las que el predicado y el sujeto fuesen derivaciones. La posibilidad de un primer principio metafísico, tomado en el sentido que se ha hecho constar, depende así de que realmente haya dos ideas totalmente primarias e irreductibles. Claro es que si en verdad son «dos» (y habrán de serlo para que el juicio que se busca no constituya una tautología), serán irreductibles entre sí. Pero un juicio cuyo sujeto y cuyo predicado son entre sí irreductibles debe ser necesariamente negativo. El primer principio metafísico consistirá por ello en la formulación de la mutua irreductibilidad de aquellas dos nociones que sean enteramente primarias. Tales nociones, por cierto, son las de «ente» y «no-ente», sin duda poseídas por el hombre, ya que sin ellas es imposible afirmar ni negar cosa alguna; y desde luego mutuamente irreductibles, según se vio al tratar del ente como «algo». La proposición *«el ente no es el no-ente»* constituye, por consiguiente, la expresión del primer principio metafísico, denominado por ello *«principio de (no) contradicción».*

Como se ve, este principio no hace más que explanar en un juicio lo que conceptualmente se aprehende en la propiedad ontológica que hemos denominado «algo». Pensar esta propiedad no es negar que el ente sea el no-ente, sino tan sólo representarse al primero como opuesto al segundo, del mismo modo que aprehender simplemente la oposición entre «hombre» y «no-hombre» no es todavía juzgar que el

uno no es el otro. El principio de (no) contradicción tiene, pues, como todo juicio, sus supuestos, pero estos supuestos no son, a su vez, juicios, sino los dos conceptos que respectivamente hacen de sujeto y de predicado. Y como estos conceptos («ente» y «no-ente») están implícitos en todos los demás (el primero, en todos los positivos, y el segundo, en todos los negativos), el juicio que de ellos se compone se halla latente en todos los juicios, implícito o supuesto en ellos. De ahí que el principio de (no) contradicción sea, en último término, necesario para demostrar cualquier otro juicio. Ya se ha advertido arriba que no es suficiente el conocerlo para poder hacer demostraciones. Todo hombre conoce —si no de una manera refleja y filosófica, por lo menos de un modo espontáneo— aquel primer principio metafísico; a pesar de lo cual no todo hombre es capaz de realizar cualquier demostración; y es que el demostrar, precisamente por referirse a algo que no nos es inmediatamente cognoscible, no supone sólo las ideas generales del ente y el no-ente que todo hombre tiene, sino que exige, además, la noticia de otros conceptos más determinados y precisos: los que hacen de sujeto y predicado en el juicio que se intenta probar; y estos conceptos pueden no ser tenidos por un hombre o aun, si realmente son poseídos por él, no ser objeto de una aprehensión suficientemente rigurosa.

Por otra parte, el principio de (no) contradicción demuestra en la misma forma en que es juicio, a saber: negativamente. Probar negativamente algo es probar que no puede ser verdadero aquello que le es contradictorio. Se trata, pues, de una demostración indirecta. Y es lógico que así sea, porque en un silogismo que tiene una premisa negativa la conclusión ha de ser negativa también. Así, por ejemplo, para demostrar que dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí no disponemos de ninguna prueba positiva y directa. Lo único que se puede hacer —y ello es suficiente— consiste en fundamentar esta conclusión: dos cosas iguales a una tercera no pueden ser desiguales entre sí; para probar lo cual se hace este silogismo: «si dos cosas iguales a una tercera fuesen desiguales entre sí, se seguiría que la que hace de tercera es aquello mismo que no es (tendría que ser igual a las otras dos y, a la vez, distinta de ellas, por ser las dos distintas entre sí); ahora bien: ningún ente es lo que no es; luego dos cosas iguales a una tercera no pueden ser desiguales entre sí». La conclusión de este silogismo expresa en una forma negativa lo mismo que positivamente se dice al afirmar que dos cosas iguales a una tercera deben ser entre sí también iguales, a menos que se niegue el principio de (no) contradicción, cosa imposible, según más tarde se confirmará.

* * *

Sin negar el valor del principio de (no) contradicción, cabría, sin embargo, sostener que no es el primer principio metafísico, si realmente hay otro que en una forma más inmediata se deriva de la noción del ente. Así piensan de hecho los que entienden[266] que el primer principio metafísico es el formulado en estos términos: «el ente es el ente»; afirmación a la que se denomina «principio de identidad», y que sin duda tiene todas las apariencias —por su propia índole de afirmación y hasta por ser más breve— de

preceder al llamado «principio de (no) contradicción». Sin embargo, el juicio «el ente es el ente» sólo es previo al que hemos venido estudiando, si se entiende de un modo tautológico, y en este caso, aunque se apoya en un concepto trascendental (el del ente), no explana ninguna propiedad o aspecto explícito suyo; no es más que una exigencia, que no vale para demostrar ningún juicio, sino únicamente para repetirlo. Demostrar una cosa es, en efecto, llegar a conocerla de tal modo que se nos manifieste como no pudiendo ser más que lo que es; pero la idea de no-ser que para ello es precisa no está, ni como sujeto ni como predicado, en el principio de identidad, y por tanto, este, tautológicamente interpretado, no es principio alguno. Cabe, no obstante, interpretarlo de una manera no tautológica, pero en este sentido es posterior al principio de (no) contradicción. Tomada de este modo, la fórmula «el ente es el ente» significa que el ente no está dividido de sí propio, que es uno consigo mismo, lo cual, por cierto, implica más ideas que las contenidas en el principio de (no) contradicción. La idea de lo «uno», por negar en el ente la división, supone ya este último concepto, que se adquiere como consecuencia de la oposición «ente-no-ente».

(El llamado «principio de tercio excluso», según el cual no hay medio entre el ente y el no-ente, no es más que un giro, aparentemente distinto, del principio de (no) contradicción. No existir medio entre el ente y el no-ente no significa otra cosa sino que no hay nada que sea a la vez los dos; pero esto es, por cierto, lo mismo que se dice cuando se niega que el ente sea el no-ente).

4. *Acto y potencia*

Dada su índole de estrictamente primero, el principio de (no) contradicción, aunque constituye el más obvio y simple de todos los juicios, es de un empleo sumamente delicado y exige pulcritud en su comprensión. Del rigor de esta pende toda la metafísica y, en general, la integridad de nuestro saber; pues, como dice la conocida frase de santo Tomás, *parvus error in principio magnus est in fine.* El uso del principio de (no) contradicción puede ser un arma de dos filos. Rectamente tomado, este principio funda todo nuestro conocimiento intelectual. Torcidamente entendido, puede llegar a paralizarlo por completo. La ontología de Parménides es el ejemplo más claro. De la proposición —inocua a primera vista— según la cual es imposible pensar que el no-ente sea[267], desprende aquel, con aparente lógica, nada menos que la unicidad y la inmutabilidad del ente, dejando de este modo reducido el saber a punto menos que cero.

Tal como antes se dijo, el principio de (no) contradicción explana judicativamente la propiedad ontológica que se denomina «algo». En este concepto el ente se presenta como lo contradictorio del no-ente, y, si se quiere, la entidad como lo contradictorio de la nihilidad. Pero esta oposición no excluye que el ente (como se ha señalado en este mismo capítulo —epígrafe 2, apartado *b), α)*—) pueda ser sujeto de un cierto no-ser, es decir, de un «no-ser» relativo, que, por tanto, tenga como sujeto y como término a un ente real. Si A y B, por ejemplo, son dos entes reales, el no-ser B, que corresponde a A, tiene como sujeto a este, que es un ente real, y como término a B, que es un ente real

también. Lo mismo ocurre con el no-ser-A, que corresponde a B. Trátase, pues, aquí de un no-ser que, sin embargo, tiene una cierta índole de ente, ya que de lo contrario no habría una diferencia real entre A y B, o lo que es lo mismo, A y B no serían *dos* entes *reales,* sino *uno* y el mismo ente.

Para no eliminar en bloque la «experiencia», que manifiesta una diversidad de las cosas, es menester así que el principio de (no) contradicción no haga imposible todo no-ser. Es necesario entonces que el «no-ser» relativo pueda ser real. ¿Pero es esto posible? ¿Puede *existir* un cierto *no ser?* Ya hemos visto la respuesta de Parménides. No niega este que la experiencia, el conocimiento sensorial, atestigüe a su modo ese no-ser, puesto que manifiesta cosas diferentes; lo que niega es que tal conocimiento, por oponerse a la razón (al νοῦς), sea un conocimiento; lo reduce a una simple opinión (δόξα), sin fundamento real, por considerar a aquel no-ser no como un ὄν, sino como un φαινόμενον. El problema que aquí nos planteamos consiste, pues, precisamente en esto: ¿Es realmente imposible el no-ser relativo? ¿Se sigue ello necesariamente del principio de (no) contradicción? De la solución a este problema depende, como antes se ha indicado, la posibilidad de una metafísica y, en general, de un saber humano, que no se reduzca a contemplar abstractamente el ente, sin flexionarlo ni concretarlo de ningún modo.

Por supuesto, el «no-ser» relativo no puede existir de una manera absoluta, esto es, sin un sujeto en el cual se dé. El «no-ser» relativo es, por definición, el no-ser que una cosa tiene respecto a todo lo que no es ella. El problema consiste, sin embargo, en la posibilidad misma de que este no-ser se encuentre en un sujeto, porque esto significa que tal sujeto es un ente limitado, precisamente por su no ser todo lo que se puede ser. ¿Es realmente contradictorio el concepto de ente limitado? Ente es aquello a lo que compete el existir, lo que tiene o puede tener la existencia. Un ente limitado sería, pues, algo que tiene o puede tener la existencia limitadamente. Todo el problema estriba de este modo en averiguar si la existencia puede ser tenida de un modo limitado; o lo que es igual, si la existencia puede ser limitada. Es evidente que, por sí misma, no; de modo que si hay algo que sea su misma existencia, deberá ser, por lo mismo, un infinito Ser. Pero la existencia puede ser limitada por algo distinto de ella y que, no obstante, la pueda tener. «Ser distinto» de la existencia misma no significa «no poder tenerla»; de la misma manera que no ser la blancura tampoco significa no poderla tener. Al contrario, para poder tener (no para poder ser) la existencia, lo necesario es no consistir en ella; del mismo modo que para poder tener (no para poder ser) la blancura, se necesita no consistir en la blancura misma.

Pero si la existencia es limitable por aquello mismo que la puede tener, no es imposible el ente limitado. Puede haber tantos, como maneras de poder tener la existencia. Y es claro entonces que lo que distingue, en general, a todo ente limitado, es decir, a todo lo que puede tener la existencia, de la existencia pura y simplemente dicha, es el «poder tenerla». Este «poder tenerla» no es la existencia misma, pero tampoco es el «no poder tenerla», sino precisamente lo contrario de esto. Adviértase, en efecto, que lo que contradice al «poder tener la existencia» es el «no poder tenerla»; no la existencia misma. Por consiguiente, el «poder tenerla» no es un puro ente de razón, sino algo real

en aquel ente que no sea su mismo existir, aunque de hecho esté existiendo.

De aquí la distinción entre el *acto* y la *potencia* de existir. Esta potencia no es irreal cuando no se da aquel acto; es algo real en tanto que potencia —es decir, algo *realizable* —, lo cual, por cierto, no acontece al ente de razón. Ni deja tampoco de darse cuando el ente que no es su propia existencia tiene de hecho el acto de existir. En este ente se halla «actualizada»; y «estar actualizado» no es precisamente lo mismo que ser acto. Lo que posee de hecho el acto de existir no es el existir mismo, aunque tampoco es inexistente, puesto que tiene ese acto. Todo ente limitado y actualmente existente consta, pues, del acto de existir y de aquello por lo que dicho acto se limita. Si le faltase uno de los dos, o no existiría actualmente, o no sería un ente limitado.

Es, pues, la «potencia real» (también denominada «subjetiva», por hacer de sujeto del acto de existir) lo que permite resolver el problema del ente limitado, y por lo mismo, el del «no-ser» relativo, sin violentar el principio de (no) contradicción, antes por el contrario, haciendo un uso riguroso de él. Lo que Parménides dice —que es imposible pensar que el no-ente sea— es cierto, con una sola condición: que se tome el «no-ente» de un modo radical, a saber: no tan sólo como lo que no existe, sino precisamente como lo que no puede existir; porque si bien es cierto que lo que no existe no existe, sin embargo, no se sigue de ello que sea imposible que exista. No son idénticos estos dos conceptos: «no poder existir» y «no existir»; como tampoco se identifican estos dos: «existir» y «poder existir». Y así como para tener de hecho la existencia hace falta algo más que el puro poder tenerla, también para no poder tenerla es preciso algo más que el no poseerla de hecho. De suerte que el principio parmenídico no es, como frecuentemente se dice, peligroso por ser radical, sino al contrario: justamente por no serlo (en su aplicación); pues si el no-ente se toma de un modo absoluto, no sólo como lo que no existe, sino como lo que no puede existir, la negación de la posibilidad de su existencia es tan lógica, y aun tan tautológica, como la afirmación de la posibilidad de la existencia de lo que puede existir.

Por consiguiente, la fórmula parmenídica es en sí misma correcta. Lo que no es correcto es el uso que de ella han hecho su formulador y sus seguidores. Y no lo es, por su carácter equívoco: por oscilar del ente y el no-ente en acto al ente y el no-ente en potencia; en una palabra, por no contar —cualquiera sea el motivo— con las nociones de potencia y acto. Pero ello nos demuestra que estas nociones son imprescindibles para la metafísica y para todo el saber. Sin ellas, en efecto, no es posible otra cosa que la genial esterilidad de Parménides.

* * *

Las ideas del acto y la potencia, que ya aparecieron en la filosofía de la naturaleza con ocasión del problema del movimiento, han vuelto a presentársenos, aunque ahora de un modo metafísico, en torno a la noción del existir. Gracias a ella se nos ha hecho posible precisar el alcance —la radicalidad misma— del principio de (no) contradicción y solventar el problema del «no-ser» relativo y de la finitud de aquellos entes que no

consisten en su propia existencia. Para establecer, en general, el contenido de estas nociones cabe acudir a dos procedimientos. El primero de ellos es el meramente nominal; el segundo consiste en un examen del alcance ideológico, real, de ambos conceptos.

El término «potencia» traduce al castellano la voz latina *«potentia»,* sustantivo derivado del verbo *«posse»,* que significa «poder». La acepción primaria de este término es de índole activa, de suerte que la palabra «potencia» designa originariamente un «poder-hacer». El acto relativo a esta potencia no es otro que la «operación», la cual tiene en aquella su principio inmediato o más próximo. En este sentido se habla, por ejemplo, en la psicología, de las potencias o facultades anímicas y de sus respectivas operaciones. Más tarde se verá que la potencia activa, cuya operación es el crear (no el simple engendrar), sólo es tenida por Dios y constituye, en rigor, una omnipotencia. En cualquier caso, a la potencia activa, que es un «poder-hacer», responde inversamente otra: la de «poder-ser-hecho» (la potencia pasiva). Es, por ejemplo, la que entra en la esencia de todo cambio (recuérdese la concepción aristotélica de este: acto de un ente en potencia en tanto que está en potencia); la que corresponde a la materia prima (potencia pura) con relación a la forma sustancial; y la que tiene también la sustancia —toda sustancia— con relación a sus accidentes en tanto que estos, como oportunamente se verá, son educidos de la capacidad de aquella. Si se comparan las dos acepciones del término «potencia» (la activa y la pasiva) en el caso de los entes limitados, que son los únicos que pueden tener las dos, fácilmente se observa que la segunda es la más radical, pues los poderes activos de estos entes no siempre se hallan en ejercicio; por el contrario, están en ocasiones en potencia respecto de su misma operación: siempre que no se hallen actuados por sus respectivos objetos determinantes.

A su vez, el término castellano «acto» viene del latino «*actus»,* del verbo *«agere».* Primordialmente significa «acción»; y tal es el sentido en que usualmente se le toma, fuera del tecnicismo filosófico. Pero también puede significar lo que, mediante la acción, resulta «hecho», acabado, logrado; como, por ejemplo, después de la acción por la que un cuerpo se traslada, tiene este el acto de encontrarse ocupando un determinado lugar. Ya se advirtió en la filosofía de la naturaleza que todo movimiento es, de un modo intrínseco, un acto imperfecto, inacabado; precisamente porque mientras es, se halla en vías de realización. En cambio, el acto que corresponde al término o final del movimiento es, en cuanto tal, un acto consumado, íntegro, perfecto; no porque aquello en lo que consiste esté libre de toda imperfección, sino porque es, en oposición al acto de moverse o cambiar, algo íntegramente dado[268]. Sólo en el caso de que aquello en lo cual consiste el acto carezca de toda clase de limitación o imperfección podrá hablarse no ya de acto perfecto, sino también, y muy estrictamente, de acto puro.

Para pasar ahora desde la consideración nominal a la ideológica o real del acto y la potencia, cabe tomar como base la manera en que estas nociones se nos presentaron con ocasión del problema del «no-ser» relativo. Potencia y acto aparecieron entonces como dos inflexiones de la existencia: la una como un poder-tenerla; la otra, como el hecho mismo de existir en tanto que efectivamente poseído. Según lo cual, la potencia (pasiva) de existir, que tiene todo ente limitado, desempeña el oficio de sujeto de la existencia de

ese mismo ente. Es lo que la recibe y la limita. Constituye, por tanto, lo determinado por el hecho de existir. La idea de potencia implica, pues, la de algo determinable, receptivo, imperfecto. Y ello es lo que conviene propiamente a la potencia como potencia, esto es, en cuanto opuesta al acto, cualquiera sea el modo en que este se dé. Decir que un ser es pura y simplemente acto —o lo que es igual, un acto puro—, como de Dios lo afirma la teología filosófica, significa, por ende, que se trata de algo enteramente limpio de toda imperfección, carente de toda receptividad, no determinable por nada, ni siquiera por su mismo existir (para lo cual se requiere que no haya en él ninguna distinción entre su ser y su manera de ser, o, mejor dicho: que no posea, en rigor, manera alguna de ser, sino que sea, más que un ente, el Ser mismo irrecepto y sin limitación). Hablar, en cambio, de un ente mixto de potencia y acto significa tratar de algo determinable y receptible, que no es, sino que solamente tiene, su acto de existir y todos los demás actos que en él puedan señalarse. Aun cuando dicho ente esté existiendo, y en el supuesto mismo de que realice de hecho alguna de sus posibles operaciones, no deja por ello de encontrarse esencialmente afectado de potencialidad, pues no es igual —como ya antes se señaló— estar actualizado de algún modo que consistir en el acto mismo.

Por lo que toca al acto como tal, el caso del existir tenido o que se puede tener nos lo presenta como algo determinante, a la manera de una perfección que hace de término del ser de la potencia. El acto de existir es el término o determinación a que se refiere la potencia *de* existir. Análogamente, el acto de entender es lo que, como su término y perfección propia, corresponde a la potencia intelectiva; etc. En todos estos casos, el acto se comporta respecto a la potencia de una manera análoga a aquella en que la forma poseída configura o determina a su sujeto. Así, por ejemplo, la existencia actual es «como» la forma por la que existe efectivamente lo que es capaz de existir. Y en general, toda forma sustancial o accidental es, con relación a la materia por ella informada, un cierto acto. En este sentido se afirma en psicología que el alma —forma sustancial del ser viviente— es el acto primero del cuerpo físico organizado. No se sigue, de ello, sin embargo, que las ideas de acto y forma sean estrictamente idénticas. El existir mismo, aunque se comporta como si fuese una forma, en rigor no lo es; lo prueba el hecho de que se puede distinguir entre la forma meramente posible y la forma que goza de la existencia actual. Toda forma es acto, pero no todo acto es forma. De ahí que al de existir lo haya descrito —no definido— santo Tomás, en una genial superación de todo logicismo, como «la actualidad de todas las cosas»[269]. La existencia no es una forma existente, sino aquello que intrínsecamente hace que ciertas formas (y los sujetos que las poseen) existan.

Nada de lo cual pretende ser una definición de la existencia, porque esta es indefinible, como en general todo acto en cuanto acto, aunque sepamos a qué atenernos al hacer uso de esta noción. A ella se llega, no obstante, de un modo inductivo, ejemplificándola en los casos concretos, como lo son todos los que aquí hemos utilizado. Pero ninguno de ellos proporciona un estricto conocimiento positivo de lo que el acto es, aun en el caso de que se aluda a cosas asequibles a la imaginación. Así no cabe duda de que sabemos lo que queremos decir al afirmar que lo que está en potencia en la semilla está en acto en el

árbol procedente de ella; pero la idea de árbol no se identifica a la de acto; ni cabe aquí siquiera el recurso de afirmar que el acto es el «ser-ya», en oposición al mero «no-ser-todavía», que atañe a lo que está en potencia, porque esos conceptos cronológicos no agotan toda la significación de las nociones de potencia y acto. No todo lo que actualmente existe tiene que haber sido precedido por un previo «estado» potencial[270], ni por el hecho de que algo tenga efectivamente la existencia deja de estar compuesto de potencia y acto, ya que tener aquella no es lo mismo que serla.

Y, en fin, por lo que concierne a la «valoración» respectiva del acto y la potencia, es clara la superioridad del primero, puesto que la segunda se ordena esencialmente a él. Sin duda es más perfecto, desde el punto de vista de la entidad, ser árbol que ser semilla. En un sentido, no obstante, debe decirse que la potencia precede al acto. La capacidad de la semilla para ser árbol es anterior a la realidad de este. Pero aun en tal caso la potencia supone, a su vez, otra actualidad: precisamente la de ser-semilla. Y antes, completamente antes de que, en general, cualquier ente posible venga a la existencia, su capacidad para existir supone, por lo menos, el acto de un entendimiento que lo concibe como algo realizable. Claro es que si este entendimiento constituye a su vez realmente una simple potencia finita (como ocurre en el caso del hombre), será preciso que otro Entendimiento, sin mezcla alguna de potencialidad, sea el fundamento último de todo el orden de los posibles. Desarrollar este punto nos llevaría, sin embargo, de lleno, al tema de la teología filosófica.

PARMÉNIDES: *Fragms.* 2 y 6 (DIELS); PLATÓN: *Gorgias,* 503 d-505; *La República,* 506 e-532, c; ARISTÓTELES: *Met.,* I-IV y VIII-X; SANTO TOMÁS: *In Met.,* lect. 1-4; *De Verit.,* q. 1; *De Potentia,* q. 1; SCOTO: *Op. oxon.,* I, Dist. 3, q. 3; CAYETANO: *In De ente et essentia,* proem.; F. SUÁREZ: *Disput. metaphys.,* dis. I-III; R. DESCARTES: *Principia philos.,* I; I. KANT: *Crítica de la razón pura,* «Métod. trascend.», c. III; N. HARTMANN: *Zur Grundlegung der Ontologie,* I; M. HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik.*

R. ARNOU: *Metaphysica generalis;* N. BALTHAZAR: *L'être et les principes métaphysiques;* L. BAUR: *Metphysica;* M. BLONDEL: *L'être et les êtres;* E. COMMER: *Allgemeine Metaphysik;* P. DESCOQS: *Institutiones metaphysicae generalis;* P. DEZZA: *Metaphysica generalis;* C. FABRO: *La nozione metafisica di partecipazione;* L. FUETSCHER: *Akt und Potenz;* R. GARRIGOU-LAGRANGE: *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques;* E. GILSON: *L'être et l'essence;* A. GONZÁLEZ ÁLVAREZ: *Introducción a la Metafísica;* J. ITURRIOZ: *Estudios sobre la metafísica de Suárez; Metaphysica generalis* (en la *Philos. Scholast. Summa* de la B. A. C.); R. JOLIVET: *Traité de Philosophie,* III, *Metaphysique;* H. KNITTERMEYER: *Der Terminus transzendental in seiner historischen Entwicklung bis zu Kant;* L. LAVELLE: *Introduction à l'ontologie;* G. M. MANSER: *La esencia del tomismo;* F. X. MAQUART: *Elementa philosophiae,*

III, *Metaphysica;* J. MARITAIN: *Sept leçons sur l'être;* N. MAURICE-DENIS: *L'être en puissance;* C. OTTAVIANO: *Metafisica dell'essere parziale;* N. DEL PRADO: *De veritate fundamentali philosophiae christianae;* H. PLASSMANN: *Die Schule des heiligen Thomas von Aquin; Metaphysik; Philosophische Theologie;* L. ROSELLI: *Summa Philosophica: Metaphysica;* E. SMITH: *The Goodness of Being in the Thomistic Philosophy and its Contemporary Significance;* J. J. URRABURU: *Institutiones philosophiae: Ontologia;* A. B. WOLTER: *The Trascendentals and their Functions in the Metaphysics of Duns Scotus.*

[250] Véase el ep. 1 del cap. XIV de esta obra.
[251] Cf. Aristóteles: *Met.,* VI, 1, 1026 a 24-30.
[252] Andrónico de Rodas, al ordenar los escritos aristotélicos, puso los dedicados a las cuestiones de la filosofía primera después de los concernientes a los temas físicos. Esta es la interpretación que, entre otros historiadores, ha propugnado, sobre todo, Zeller; pero, por otra parte, independientemente de Andrónico, el término «metafísica» se encuentra también en Hermipo. (Cf. Gómez Nogales: «Génesis y sentido trascendental de la palabra 'Metafísica'*»,* en *Pensamiento*, VII, 1951, págs. 223-224.)
[253] Suele atribuirse a Wolff la invención de este término, que, sin embargo, ya aparece usado por R. Goclen en su *Lexikon Philosophicum* (Francofurti, 1613). Unas breves pero precisas consideraciones sobre los nombres de la ciencia del ser pueden verse en la sugestiva *Metaphysica generalis,* de J. Iturrioz, inserta en la *Philos. Schol. Summa,* publicada en la B. A. C., Madrid, 1953.
[254] Véase el ep. 3 del cap. VII de esta obra.
[255] Sobre el carácter inmaterial de esta presencia, véase el ep. 2 del capítulo XIII de esta obra.
[256] No debe confundirse esta explicación causal de la entidad con el estudio de los diversos modos en que el ente creado puede, a su vez, ser causa. Este otro estudio forma parte integrante de la analítica ontológica. La cual no sólo se ocupa de las divisiones fundamentales de la entidad como algo «constitutivo» de las cosas, sino también de las que le afectan como «principio de actividad» de ellas.
[257] Cf. Santo Tomás: *De verit.,* q. 1, a. 1.
[258] Cf. Santo Tomás: *De verit.*, q. 1, a. 1 ad 3.
[259] Véase el ep. 3 del cap. IV de esta obra.
[260] Cf. Aristóteles: *Met.*, X, 2, 1054 a 18.
[261] Lo que como algo efectivo y real se opone a cada hombre son todos los demás entes. Esta oposición «hombre-todo lo demás» se hace consciente en cada yo concreto: es la oposición «yo-todo lo otro», la cual, sin duda, es posible en tanto que el yo implica un no-ser, un no-ser-todo lo demás. De esto no se sigue, sin embargo, que el yo —como insinúa en alguna ocasión Heidegger y concluye de hecho su discípulo Sartre— se salga del ser; a menos que se confunda el no-ser relativo con el puro no-ser absoluto, y que se niegue u olvide la flexibilidad y analogía de la idea de entidad.
[262] Cf. Santo Tomás: *In perih.*, I, lect. 3, n. 6 sq.
[263] Sobre la oposición entre el valor y el ser, sustentada por algunos partidarios de la «axiología» o filosofía de los valores, véase la nota 10 del capítulo XIV. Conviene, sin embargo, para deshacer los posibles equívocos, tener en cuenta que la identificación entre el ente y lo bueno no excluye su recíproca distinción de razón. Lo cual hace posible que se distingan entre sí el ser simplemente ente y el ser simplemente bueno, y también el ser ente de un modo relativo y el ser bueno de esta misma manera. Ser hombre, por ejemplo, es, sin más, ser un ente; mas no es de suyo todo lo preciso para ser, en tanto que hombre, bueno de una manera absoluta, sino sólo de un modo relativo. Y a la inversa: ser absolutamente bueno como hombre no es simplemente ser hombre, sino serlo de un modo relativo de una cierta manera (sin duda la mejor, pero no imprescindible para el puro hecho de poseer la condición humana).
[264] Cf. Aristóteles: *Met.*, III, 2, 996 a 29.
[265] Véase el ep. 4 del cap. V de esta obra.
[266] Tales, entre otros, D. Mercier, F. Überweg y J. Maritain.
[267] Cf. Parménides, Fragm. 6 (Diels).
[268] La diferencia entre el acto imperfecto y el perfecto parece coincidir con el sentido de la distinción entre los conceptos de ἐνέργεια y ἐντελεχεια, usados por Aristóteles (aunque a veces también como sinónimos). La ἐνέργεια es el acto que hay en el operar (ἔργειν); la ἐντελεχεια (de τέλος, fin o acabamiento), el que corresponde a lo que está logrado o conseguido.

[269] Cf. Santo Tomás: *Summa Theol.,* 1.ª p., q. 5, a. 1.
[270] La idea de existir no es idéntica a la de haber venido a la existencia. No es contradictoria, al menos en principio (y la teología filosófica se encargará además de comprobarla), la existencia de un ser que siempre haya existido.

CAPÍTULO XVII
La teoría metafísica del conocimiento

1. *El problema «crítico»*

Entre las alusiones metafísicas de la psicología se halla la de la índole inmaterial propia de todo conocimiento. La misma psicología no estudia, sin embargo, el conocer, más que en tanto que este es una operación vital, realizable por cierto tipo de entes. El verdadero alcance metafísico de tal operación no es ni puede ser captado por la psicología, parte integrante de una disciplina cuyo nivel abstractivo es inferior al que corresponde a la «filosofía primera». Esta, por el contrario, se encuentra en condiciones de esclarecer la significación del conocimiento como patencia o manifestación del ente a nuestra capacidad intelectual (en tanto que la facultad intelectiva es apta para ser actualizada por cualquier entidad). La teoría metafísica del conocimiento humano, aunque parece una investigación particular, constituye en rigor un estudio ontológico propiamente dicho. Los dos extremos de su problema —el ente y el entendimiento humano— son asumidos en su dimensión universal: el «ente», como algo común a todos los entes, y el entendimiento humano, como actualizable por cualquiera de ellos. El problema concierne a esta actualización y puede, por lo mismo, plantearse de la siguiente forma: ¿Cabe admitir de un modo filosófico que nuestro entendimiento sea actualizable por la verdadera realidad de las cosas? Y en caso afirmativo, ¿qué criterio tenemos para saber cuándo se da realmente dicha actualización?

Fácil es advertir que ambas cuestiones tratan de precisar el alcance real de nuestro entendimiento y que constituyen, por lo mismo, una cierta «autocrítica» de él. De ahí la denominación «problema crítico», frecuente en el tecnicismo filosófico. El planteamiento de este problema es el punto tal vez más litigioso en la historia de la filosofía moderna; por donde se puede colegir la gran diversidad y confusión de las soluciones dadas. Hacer recuento de ellas es una larga y complicada tarea, de escasa utilidad. Lo esencial es el mismo planteamiento, en el que muchas veces el ingenio y la sutileza del filósofo llegan al extremo del bizantinismo, que es la contrafigura del verdadero afán de radicalidad. Cierta autocrítica del conocimiento es efectivamente viable porque la facultad intelectiva goza del poder de hacerse cargo del conocimiento sensorial y, sobre todo, porque es capaz de reflexionar sobre sus propios actos. Volviendo sobre ellos, el entendimiento puede subsanar sus propios fallos y deficiencias de hecho; y en este sentido se emplean frecuentemente fórmulas tales como «recapacitar», «volver sobre las propias opiniones», «revisar nuestros juicios», etc.

Todo ello supone, sin embargo, que nuestro entendimiento es esencialmente apto para su propio fin, aunque fácticamente y de una manera accidental sea susceptible de errores

o desviaciones. Si no ocurriera así, carecería de sentido pretender remediar sus desaciertos, pues un entendimiento incapaz de captar la verdad no saldría del error, por más «vueltas» que a este le diera. Todos los métodos y todas las cautelas de la ciencia implican, en última instancia, la fundamental certeza de que la verdad es de algún modo asequible. Por consiguiente, plantear la autocrítica del conocimiento como el problema de si este es realmente capaz de alguna verdad y certeza, constituye una ingenuidad superlativa, por más que se disfrace con un aparato crítico espectacular. Si de veras se duda que nuestra facultad de conocer sea realmente buena, carece de sentido utilizarla para medir su verdadero valor. Toda la sutileza de los críticos choca contra este escollo inevitable; pues ¿cómo vamos a averiguar si nuestra facultad cognoscitiva es «válida», si en cualquier caso hemos de «valernos» de ella para llevar a cabo la averiguación?

La autocrítica general del conocimiento no puede constituir sino una manifestación *indirecta* del valor de las facultades cognoscitivas. Directamente, la demostración de la validez de ellas constituiría un círculo vicioso. Y en verdad aquella misma manifestación indirecta es, pura y simplemente, la «reducción al absurdo» de las teorías que atentan contra esa validez. Tal reducción se hace mostrando que dichas teorías no pueden por menos de suponer aquello mismo que niegan. (Por ejemplo, la afirmación de la falsedad de *todo* conocimiento es *un* conocimiento que se tiene a sí propio por verdadero.) La teoría metafísica del conocer es, por tanto, un saber *esencialmente polémico.* Se basa enteramente en el «supuesto» de la veracidad (esencial) de las potencias cognoscitivas, o sea, en la posibilidad de que estas capten algo efectivo y real. La única diferencia entre el uso espontáneo de ese supuesto y lo que se podría llamar su «aceptación filosófica» es que esta es consciente de él: se hace expresamente cargo de su contenido como lo que resiste a todo ataque, por estar, en verdad, también latente aun en sus pretendidas negaciones. Más que ninguna otra parte de la filosofía, es este un capítulo cuyo contenido pende de las vicisitudes históricas a que de hecho se halla sometida la adquisición humana de la verdad.

Por sí misma y de suyo, la metafísica gnoseológica tendría un contenido mínimo. Bastaría, en efecto, la inclusión en ella de las refutaciones más genéricas y amplias de las teorías adversas al supuesto en cuestión. En último término, lo único indispensable sería la mostración general de la imposibilidad de negar propiamente tal supuesto; de modo que lo demás no sería otra cosa que erudición y ejemplificación (si se exceptúa el tema del «criterio general» de la certeza, que es diferente de la cuestión acerca de la veracidad fundamental de las potencias cognoscitivas). Sin embargo, el examen de las más destacadas teorías que de una y otra forma pretenden invalidar dicha veracidad presta ocasionalmente un gran servicio al esclarecimiento de la misma, puesto que discutiéndolas y refutándolas surgen interesantes precisiones sobre la índole misma del conocimiento y los problemas que a ella atañen; las cuales, de otro modo, tal vez no se presentaran o advirtieran con la suficiente lucidez. Como se ve, también en este aspecto la metafísica gnoseológica tiene una significación indirecta y, en rigor, negativa[271].

* * *

Una idea que entra continuamente en juego en la metafísica del conocer es la de la «verdad» como propiedad de la efectiva actualización del entendimiento humano por lo que las cosas (aprehendidas) son. Es menester, por ello, que antes de examinar otros asuntos abordemos de un modo riguroso el contenido de esta noción, tantas veces supuesta en lo que hasta aquí se ha dicho. Y ante todo es preciso deshacer un grave equívoco. No es lo mismo la «verdad ontológica» o trascendental, examinada en el capítulo precedente, que la «verdad lógica», es decir, la del conocimiento, y concretamente la del conocimiento humano. La verdad «ontológica» es una propiedad del ente, y por lo mismo, algo que todo ente tiene en cuanto constituye, por su propio carácter entitativo, algo *inteligible.* La verdad «lógica», la del conocimiento, corresponde, en cambio, a una sola clase de entidades, las mismas *intelecciones* reales que tienen por objeto lo que las cosas son.

La «verdad lógica» no es sino la adecuación del entendimiento con la cosa por él aprehendida: *adaequatio intellectus cum re,* según la fórmula tradicionalmente aceptada. Esta adecuación es, propiamente hablando, una *con-formación,* en el sentido más estricto del término; y por ello mismo es necesario insistir sobre su alcance para evitar las críticas superficiales de que es objeto a veces, aun por pensadores de innegable valía filosófica. La conformación del entendimiento con la cosa entendida no es un simple «parecido» más o menos relevante. Se trata de algo mucho más profundo. Lo que se pretende expresar con ese término es que el entendimiento, cuando su acto goza de la propiedad de la verdad, adquiere *la misma forma* que la cosa entendida tiene ya en sí propia. Trátase, pues, de una *identificación,* por cuya virtud lo entendido y el entendimiento se hacen «intencionalmente» —según se vio en la psicología— una misma cosa; lo cual supone que el entendimiento no está preso en un modo único de ser, sino que puede hacerse, mediante las intelecciones respectivas, lo que las diferentes cosas inteligibles son. De esta suerte las diversas formas o maneras de ser no sólo informan a las entidades extramentales, sino que pueden también hacerse presentes —y por lo mismo, informar— al entendimiento que las conoce; siendo indispensable para ello que este posea una esencial capacidad entitativa que le permita «salir» de sí hacia cualquier otro ser, y a la que no hay inconveniente en llamar «libertad»[272], siempre que por ella no se entienda la propiedad de la voluntad que fue oportunamente examinada. Merced a la libertad —o mejor dicho, a la fundamental plasticidad óntica del entendimiento, por la que este se abre a toda entidad posible—, cabe que las cosas se nos revelen tal cual ellas son, y no deformadas por la subjetividad del cognoscente. Todo ello, en suma, no hace más que expresar la esencia misma —y también, si se quiere, las condiciones básicas— del conocimiento «verdadero».

Pero además de constituir una identificación intencional, la adecuación que define a la verdad lógica es, por su mismo carácter específico, una adecuación *conocida.* Es preciso, en efecto, reparar en que se trata de algo que debe convenir, de un modo propio, a la entidad que llamamos conocimiento. Cualquier otro tipo de adecuación entre dos entes queda, pues, necesariamente fuera del sentido estricto de la verdad lógica, que es

una verdad típica del logos. De esta manera, la adecuación que hay entre un retrato y el original no representa una verdad lógica, porque no es conocida por el retrato mismo. Y otro tanto ocurre con la adecuación que hay entre un concepto y lo que por él está representado. Esto que el concepto representa es, ciertamente, lo conocido mediante él; pero en dicho concepto no se conoce explícita y formalmente la adecuación que él mismo tiene con aquello a lo cual representa. Si, por ejemplo, pienso en lo que significa «blanco», no cabe duda de que hay en mi mente una conformación o adecuación actual con el objeto de ese concepto, y, en último término, con aquello mismo de que ha sido extraído: valga por caso, este papel concreto que ahora veo. Pero tener el concepto de lo blanco no es conocer formalmente su adecuación con una cosa real, como, por ejemplo, este papel. La adecuación de un concepto con su supuesto extramental sólo es conocida de un modo riguroso y efectivo en la operación que denominamos juicio. Así, la adecuación que se da entre lo blanco y este papel es formalmente captada en el juicio «este papel es blanco». La adecuación solamente es conocida cuando, además de ser conocidos sus términos, se aprehende también la especial relación que ella establece entre ambos, y esa relación se expresa justamente por la palabra «es»[273], que implica en nuestra mente el acto de juzgar. De aquí que la verdad lógica sea una «propiedad» del juicio, en el sentido de que sólo en él se puede dar.

2. *Posibilidad y método de la certeza*

Con relación a la verdad, la mente humana puede hallarse en diversos estados. De un modo general, cabe decir que nuestra mente puede encontrarse, respecto a la verdad, en potencia o en acto. Pero esta doble y opuesta situación es, a su vez, susceptible de grados, en una escala que va desde la pura potencia al acto perfecto. En estado de pura potencia —es decir, de completa falta de actualización— se halla nuestra mente respecto a la verdad a la que de ninguna manera conoce; lo cual puede ocurrir por dos razones: o porque le falte en absoluto la capacidad para ello, o porque, aunque tenga tal capacidad, esté privada de hecho de la verdad en cuestión. En el primer caso, el estado de la mente es denominado «nesciencia», mientras que, en cambio, para designar al segundo se emplea precisamente el término «ignorancia», que significa, así, no la simple ausencia de conocimiento, sino la privación de aquel conocimiento para el que se posee aptitud. También es necesario distinguir la ignorancia y el «error». Ambos coinciden en ser carencia de una verdad asequible; pero la mera ignorancia no implica juicio alguno, en tanto que el error supone un juicio falso, siendo, de esta manera, la situación en que la mente se halla cuando toma lo falso por verdadero.

Una inicial y mínima actualización de nuestra mente por la verdad es la que corresponde al caso de la *duda.* Cuando dudamos no tomamos por verdadero lo que es falso, ni estamos enteramente privados de toda noticia sobre la verdad. Esta se halla presente a nuestro entendimiento; mas no como verdad, pues en tal caso no dudaríamos, sino como una de las partes de una oposición contradictoria, con respecto a la cual todavía no sabemos a qué atenernos. Así, por ejemplo, si estoy en duda sobre si el

hombre procede o no procede del animal irracional, tengo ya una noticia de ambos extremos, y como uno de ellos ha de ser verdadero, no me hallo en pura potencia respecto a la verdad que atañe a esta cuestión, pero tampoco sé cuál de dichos extremos goza efectivamente de la índole de verdad. Lo mismo ocurre si me encuentro en duda sobre cuál de entre dos es la moneda auténtica y cuál la falsa. Las dos son vistas o conocidas por mí; pero, en tanto que dudo, ninguna de ellas se me presenta como la verdadera, sino precisamente, y a la vez, como pudiendo ser tanto la verdadera como la falsa. Un cierto progreso sobre la duda constituye, en cambio, la *opinión.* En esta la mente se ha decidido ya a prestar su asentimiento a uno de los extremos en pugna; pero lo hace con cierto temor de errar: no excluyendo del todo la posibilidad de que lo verdadero sea justamente lo contrario de lo que se ha pensado. La opinión, por tanto, se fundamenta no en la misma evidencia objetiva, sino únicamente en la «probabilidad», que es una especie de evidencia parcial o imperfecta.

La plena actualización de nuestra mente por la verdad se da sólo en el caso de la *certeza,* a la que cabe, por lo mismo, definir como la situación en que se encuentra el que, fundándose en una evidencia objetiva, presta su asentimiento a una verdad sin vacilación de especie alguna. De un modo subjetivo, la característica de la certeza es, esencialmente, la seguridad o firmeza del asentimiento; pero, de una manera objetiva, toda certeza debe fundamentarse en la evidencia de aquello mismo a lo que se asiente; porque si así no fuera, el conocimiento cierto no tendría «realmente» un verdadero valor. No hay que confundir la seguridad del que asiente a la evidencia, con el empeño o la tenacidad del que se aferra a uno de los extremos de una materia opinable. Conviene, pues, distinguir entre la mera certeza subjetiva y la certeza propiamente objetiva, pues en rigor sólo hay verdadera certeza si la seguridad en el asentimiento procede directamente de la evidencia objetiva de una verdad. Todo lo demás es simple tozudez, y lejos de indicar un entendimiento lúcido, constituye la muestra de un ánimo porfiado, esclavo de su propia obstinación.

El tema de la posibilidad de la certeza —o si se prefiere, la del conocimiento cierto— versa, así, no sobre la mera certeza subjetiva, sino acerca de la certeza objetiva, realmente fundada. En este sentido se conviene en denominar «escépticos», en un sentido absoluto, a los que niegan la posibilidad de todo conocimiento humano cierto. Entre los principales representantes del escepticismo en la Antigüedad merecen citarse: los sofistas (especialmente, Protágoras y Gorgias); a los que suceden los partidarios del «probabilismo», según los cuales no conocemos la verdad, sino tan sólo lo verosímil, perteneciendo a esta posición Pirrón de Elis y los filósofos de la Segunda y Tercera Academia, sobre todo Arcesilao y Carneades, cuyas doctrinas fueron recogidas y sistematizadas por Enesidemo y Sexto Empírico. Entre los escépticos modernos destacan especialmente: M. de Montaigne, P. Charron y el español F. Sánchez.

En general, el escepticismo puede ser considerado desde dos puntos de vista: como «hecho» y como «doctrina». En tanto que hecho, el escepticismo consistiría en abstenerse por completo de hacer juicio alguno, pues todo juicio debe fundamentarse en la certeza, y esta es considerada inasequible. Ni siquiera los mismos juicios que

acabamos de hacer podrían ser hechos por el escéptico. Este, por tanto, no sólo habrá de enmudecer, sino que tampoco podría pensar nada, convirtiéndose así, según la gráfica frase aristotélica, en una especie de planta. Pero ello es enteramente imposible. La absoluta abstención, ἐποχή, de todo juicio requeriría la supresión de toda actividad propiamente humana; pues en cuanto el hombre actúa como tal, desmiente automáticamente aquella postura, admitiendo como realmente cierto el principio de (no) contradicción. «¿Por qué —se preguntaba Aristóteles— se pone en marcha el sofista, camino de Megara, en vez de seguir tendido, simplemente soñando que se va?»[274]. En general, toda preferencia implica de suyo la aceptación espontánea del principio de (no) contradicción. Si no ocurriera así, nos daría lo mismo una cosa que otra. La absoluta ἐποχή de todo juicio, tal como la recabaría el escepticismo en tanto que hecho, es, en una palabra, irrealizable: para lograrla, habría que suprimir toda actividad libre, esto es, todo comportamiento previamente decidido o deliberado. (Tampoco cabe, por tanto, el querer ser escéptico).

Considerado como doctrina, como tesis, el escepticismo es intrínsecamente contradictorio. Quien afirma que hay que dudar de *todo* hace ya *un* juicio, el que representa su misma tesis, que es una excepción a lo que con ella se piensa, pues si de todo hubiera que dudar, nada podría afirmarse: ni siquiera la tesis según la cual todo ha de ser objeto de la duda. Tampoco cabe el recurso de sustentar esa tesis como algo simplemente probable, porque la misma probabilidad debe tener un fundamento cierto. Ni tiene sentido afirmar que es dudoso que todo sea dudoso, ya que esta afirmación y todas las que de un modo indefinido se añadieran a ella para aumentar la duda, serían otras tantas excepciones a la universalidad de esta. El que dice tener una duda ya sabe algo: sabe que duda, pues si no lo supiera, ¿cómo podría afirmarla? La conciencia misma de la duda es ya un conocimiento cierto. Por lo demás, el que afirmase que todo lo pone en duda no pensaría haber hecho la afirmación de que sólo pone en duda algunas cosas; por consiguiente, admitiría, *de hecho,* como cierto el principio de (no) contradicción. Y aun si afirmara dudar de este principio, lo admitiría realmente, puesto que no confundiría su duda con la certeza que a ella se opone.

* * *

A la pregunta «¿cuál es el método que radicalmente hace posible la adquisición del conocimiento cierto?» sólo cabe, en principio, contestar en una de estas dos formas: 1.ª, prescindir por completo de todas las certezas espontáneas, hacer tabla rasa de ellas, instalándose así, en el comienzo, en la actitud de una completa duda universal; 2.ª, partir, por el contrario, de unas certezas primarias absolutamente irreductibles y que sean, por lo mismo, indispensables hasta para dudar (tanto real como ficticia o metódicamente). La diferencia entre estos dos procedimientos consiste en que, si bien el objetivo de ambos lo constituye la adquisición de certezas, el primero pretende que todas las que se tengan sean adquiridas tras una previa duda, mientras que el segundo reconoce unas verdades indubitables, sobre las cuales debe establecerse todo posible método, y que por ello no

son objeto de adquisición metódica, sino de una posesión natural. La concepción a que responde el primer método suele ser designada con el nombre de «criticismo», y tiene como sus más destacados representantes a Descartes y Kant, quienes creen poder dudar de todas las certezas espontáneas, y afirman que por ello se debe comenzar para llegar a una filosofía sólidamente fundada. Por el contrario, la teoría correspondiente al otro método recibe el nombre de «dogmatismo», por no partir de la duda, sino de algunos conocimientos ciertos y seguros, previos a toda crítica. Entre los partidarios de esta concepción se encuentran: Aristóteles, santo Tomás y, en general, la mayoría de los filósofos de la Escuela. El criticismo tiene una gran apariencia de rigor y de radicalidad, que hace comprensible su prestigio frente al dogmatismo, ingenuo a primera vista. Parece que no sea propio del filósofo dar crédito a ninguna certeza natural, si no es tras haberla fundamentado de una manera crítica. El dogmatismo parece así una imperdonable ligereza, una actitud candorosa, correspondiente a la infancia del pensamiento. Y, sin embargo, la ingenuidad del criticismo queda manifiesta en cuanto se traspasa su superficie ideológica. Por de pronto, es preciso advertir que el imperativo de demostrarlo todo, absolutamente todo, no es más que la fórmula de un imposible. Si aquello por lo que algo se demuestra debe ser demostrado, y así indefinidamente, nunca podrá haber demostración alguna. La demostración supone, en último término, unos principios indemostrables, sobre los cuales se apoya. Pero tales principios indemostrables no son caprichosamente admitidos por el dogmatismo. Este no los acepta como principios simplemente por ser indemostrables, sino sólo si son evidentes y precisamente por serlo. Tal es el sentido de las proposiciones estrictamente inmediatas, que, lejos de ser gratuitas o arbitrarias, están fundamentadas, no en otras proposiciones, sino en la «necesaria» relación que entre sus propios términos se da[275].

La paradójica ingenuidad del criticismo queda claramente manifiesta cuando se repara en la absoluta imposibilidad de la duda universal metódica. Ya se vio antes, al estudiar el escepticismo, que es imposible la duda universal real. Pero el criticismo trata de soslayar este obstáculo acudiendo a la idea de la duda universal metódica, puramente fingida. La duda no es en el criticismo una conclusión, un resultado último, sino sólo un momento, el inicial en un proceso metódico que pretende llegar a la certeza. No se trataría, por tanto, de que el partidario del criticismo pusiera realmente en duda todas sus certezas naturales, sino de que prescindiese de ellas a la hora de fundamentar el conocimiento. Pero ¿es esto posible? El problema que ahora se plantea consiste, en una palabra, en saber si se puede emprender una investigación sin contar con *ninguna* certeza natural.

Ahora bien, el que emprende una investigación de este tipo no la confunde con ninguna otra investigación. Distingue entre ella y todas las demás. Por consiguiente, cuenta ya, en su punto de partida, con que el principio de (no) contradicción es cierto. En general, toda duda supone estas tres certezas naturales, absolutamente indubitables: 1.ª, la de la existencia del investigador o dubitante; 2.ª, la del principio de (no) contradicción; 3.ª, la de la aptitud de la mente para adquirir certeza. El que duda e investiga sabe algo cierto: que duda e investiga, y si sabe algo cierto no puede poner en duda que su mente es apta para la certeza. Si estas tres cosas son el inevitable supuesto de toda

averiguación, carece de sentido tratar de averiguar si ellas son válidas, como parece que deba hacer el criticismo por el procedimiento de la duda metódica universal.

Es cierto que Descartes admite la certeza natural de la propia existencia del que piensa *(cogito, ergo sum),* es decir, una de las tres que antes se han señalado; pero las mismas razones —como acaba de verse— hay también para reconocer las otras dos. Su duda no es, en rigor, universal, pero tiene excesiva latitud; y en cualquier caso no responde a un método verdaderamente consecuente; pues si así fuera, no se explicaría cómo habiendo dudado de la veracidad esencial de las facultades cognoscitivas, pese a que estas parecen ofrecernos verdades evidentes, admita luego esa veracidad para la evidencia del *cogito-sum.* ¿No podría ser esta también una simple evidencia aparente? Y no sólo en el caso cartesiano. En general, todo criticismo promete en sus comienzos una radicalidad que luego se ve forzado a desmentir, en el momento mismo en que pretende hacer la más modesta construcción. Si se pone en duda la capacidad de la razón, carece de sentido que se utilice a esta para averiguar si es realmente valiosa o capaz.

3. *La trascendencia del conocimiento*

No cabe duda de que lo conocido es, en tanto que conocido, algo inmanente al conocimiento. Sería, en efecto, absurdo que lo conocido fuese, en cuanto conocido, trascendente al acto por el que se le conoce; pues ello equivaldría a que el objeto del conocimiento fuera y no fuera, a la vez, objeto de conocimiento. Pero no se desprende de aquí que lo conocido no posea otro ser que el que le viene de ser conocido. Se designa con el nombre de «idealismo» aquella doctrina según la cual no conocemos nunca seres independientes del conocimiento. El término «idealismo» se emplea, así, para significar que lo que hace de objeto del conocer no posee otro ser que el meramente ideal, el que conviene a aquellas ideas que no son más que ideas sin correlato real. Por el contrario, se denomina «realismo» a la doctrina según la cual el objeto del conocimiento (del verdadero, claro es) lo constituyen auténticas realidades, seres capaces de subsistir independientemente del conocimiento.

Suele dividirse el idealismo en «absoluto» y «parcial», siendo el primero el que no hace ninguna excepción a la inmanencia del objeto del conocer, en tanto que el segundo limita esta inmanencia a una determinada esfera o clase de objetos. El idealismo absoluto se subdivide en «monístico» y «pluralístico», según que, respectivamente, aúne a todos los objetos en una sustancia única o, por el contrario, deje inconexa la multitud de ellos y de sus conocimientos. Si aquello a lo que el idealismo monístico reduce la totalidad de los objetos (y de los actos) es el yo individual, se tiene el idealismo monístico «subjetivo», cuyo más destacado representante es Schuppe[276]. Si, en cambio, lo que vincula a esa totalidad es un yo universal, del que el yo individual es tan sólo un fenómeno, el idealismo monístico se denomina «objetivo», por contraposición al subjetivismo del yo empírico concreto. Esta posición tiene sus más importantes defensores en Fichte[277], Schelling[278] y Hegel[279]. Por lo que toca al idealismo pluralístico, sus partidarios más característicos son J. S. Mill, Taine y H. Vaihinger[280].

El idealismo parcial es, a la vez, un realismo parcial, y se divide, según la clase de conocimiento cuya trascendencia niega, en «material» y «formal». El idealismo material (también llamado «acosmístico») rechaza la trascendencia del conocimiento sensorial externo —que versa sobre objetos materiales—, no admitiendo otra trascendencia que la del conocer que se refiere a objetos inmateriales, incorpóreos. Tal es la doctrina que tiene su más típico representante en Berkeley[281]. El idealismo formal, sustentado por Kant[282], consiste, por el contrario, en afirmar que lo suprasensible nunca es una cosa real conocida, sino tan sólo una forma subjetiva, mediante la cual se conoce lo sensible. Únicamente a este corresponde algo extramental, transubjetivo, que, sin embargo, no es conocido como en sí mismo es, sino según se nos aparece.

Como postura intermedia entre el idealismo y el realismo puros, se encuentra, junto a las varias formas mencionadas del idealismo parcial, el «realismo crítico», doctrina que mantiene que el objeto inmediato de todos nuestros conocimientos es algo intrasubjetivo —como afirma la tesis idealista—, pero a partir de lo cual puede inferirse la existencia de un mundo transubjetivo, independiente del conocimiento, según entiende el realismo. La diferencia con este estriba, pues, en no admitir una captación inmediata de la realidad transubjetiva, sino tan sólo una aprehensión mediata de la misma, que implica un previo conocimiento de objetos inmanentes, únicos capaces de ser directamente conocidos; y la diferencia con el puro idealismo consiste en admitir, más allá de estos objetos directos, meramente inmanentes o intrasubjetivos, un mundo trascendente. Por tratar de inferir o deducir el mundo trascendente a base de los objetos intrasubjetivos, el realismo crítico es designado también con el nombre de «ilacionismo».

Descartes[283] y sus seguidores recurren a la veracidad divina para garantizar un valor trascendente al conocimiento de cosas exteriores. Otros realistas críticos apelan, en cambio, al principio de causalidad. Los objetos que inmediatamente conocemos, aunque inmanentes o intrasubjetivos, se nos presentan como algo que desde fuera determina al sujeto; luego no pueden ser mero producto de este, sino que deben también estar determinados por cosas exteriores, trascendentes a ellos. Representantes de esta concepción son algunos neoescolásticos, entre los cuales cabe destacar a D. Mercier[284] y J. Geyser[285], junto a otros pensadores más directamente vinculados a la corriente del subjetivismo moderno, y entre los cuales destaca O. Külpe[286].

Por lo que atañe al realismo, los críticos suelen distinguir entre realismo «ingenuo» y realismo «natural». El primero no es otra cosa sino la convicción, puramente espontánea y precientífica, de que el conocimiento versa directamente sobre cosas reales, a las cuales, por tanto, aprehende tal como en sí mismas son. La diferencia entre este realismo y el que se denomina «natural» se halla sólo en el hecho de que el segundo es una tesis filosófica, una doctrina consciente y temáticamente profesada frente al idealismo y realismo crítico. El llamarse a sí propio natural procede justamente de la conciencia de que el realismo, por ser la actitud congruente con la misma esencia de las facultades cognoscitivas, constituye la única forma en que el hombre, de hecho, vive y emplea su capacidad de conocer; de tal manera, que el idealismo y el realismo crítico, lejos de fluir directamente de nuestra específica naturaleza, implican un cierto esfuerzo y hasta una

violencia sobre ellas.

La tesis del realismo natural cuenta entre sus partidarios a todos los filósofos que, de una u otra forma, llevan hasta sus últimas consecuencias la certeza en la capacidad trascendente del conocimiento humano: así Aristóteles[287], san Agustín[288] y santo Tomás[289], a los que, entre otros, pueden añadirse, dentro de nuestra época, H. Bergson[290], J. Gredt[291], E. Gilson[292] y aun algunos científicos no propiamente filósofos, tales como Von Cyon[293], H. Czolbe[294] y J. Klein[295].

Expuestas las principales posiciones, conviene ahora examinar sus respectivos argumentos.

a) El argumento capital del idealismo es el llamado «principio de la inmanencia»: es imposible pensar que exista nada fuera del pensamiento. Si trato de pensar en algo externo al pensamiento mismo, ya lo hago inmanente a este, toda vez que el objeto pensado, precisamente en tanto que pensado, se halla dentro del ámbito del pensamiento. De esta manera, cabe en rigor decir que un pensamiento que tiene por objeto algo exterior a él no es otra cosa que una contradicción, tanto como un círculo cuadrado. Por consiguiente, aun cuando hubiera seres externos al pensamiento mismo, nunca lo podríamos afirmar, porque el objeto de toda afirmación es, en tanto que tal, algo inmanente al acto de afirmarlo.

Para hacer una crítica justa de esta argumentación es imprescindible empezar reconociendo que el objeto del acto de conocer es, indudablemente, en tanto que objeto de ese acto, algo inmanente al conocimiento mismo. Pero esto no significa sino que «el estar siendo objeto de conocimiento» supone el conocer y es imposible sin él. Ahora bien, no hay por qué confundir el «estar siendo objeto de conocimiento» con «lo que está siendo conocido». La expresión «ser objeto de conocimiento» puede tomarse en dos acepciones. Cabe, en efecto, significar con ella una de estas dos cosas: la situación de estar siendo conocido, o bien el ser que se halla en esa situación. En el primer caso se trata del oficio de objeto del conocimiento; en el segundo, de aquello que desempeña ese oficio. No cabe duda de que el estar siendo objeto de conocimiento es imposible sin el conocimiento mismo; mas de aquí no se infiere que lo que está siendo objeto de conocimiento sea imposible sin este. No es, pues, contradictorio pensar que exista algo fuera del pensamiento. Lo contradictorio es únicamente pensar que el carácter de objeto de un pensamiento lo tenga algo que no esté siendo pensado. Lo que hace de objeto de pensamiento sólo es interno a este como objeto del acto de pensar, es decir, según su «ser-pensado», mas no según su «ser». El principio idealista de la inmanencia transita abusivamente de una cosa a la otra, dando por válido para la segunda lo que tan sólo prueba respecto de la primera.

b) El idealismo acosmístico, al negar la existencia real de todo lo corpóreo, rechaza la validez del conocimiento sensorial externo, cuyo objeto lo son precisamente los cuerpos del mundo físico. Los argumentos de esta doctrina no van directamente contra la validez del conocimiento sensorial externo; no se dirigen primariamente contra este tipo de

conocimiento; pero al negar la existencia extramental de los objetos sobre los cuales versan las facultades correspondientes, constituyen, de hecho, una objeción al valor trascendente de las mismas. El motivo central del idealismo acosmístico se halla en la índole contradictoria que los partidarios de esta tesis atribuyen a la «extensión». Es imposible que haya realmente cuerpos, porque la extensión de estos llevaría a afirmar cosas contradictorias entre sí. Todo cuerpo, en efecto, constaría de partes infinitas, cada una de las cuales se compondría, a su vez, de una infinidad de partes. Un ser extenso sería, por tanto, un ser en el que cada parte igualaría al todo, por ser tan infinita como él. Y puesto que ello es inadmisible, no cabe pensar que haya seres extensos; de tal manera, que la extensión no puede constituir otra cosa que una pura ilusión de los sentidos.

Este ataque a la realidad de la extensión procede de una falsa inteligencia de la infinita divisibilidad del ente extenso en tanto que extenso. Ser infinitamente divisible no es lo mismo que estar infinitamente dividido. Las partes del continuo nunca son infinitas en acto. Lo único infinito es aquí la posibilidad de dividirlas (siempre en un número finito, determinado, de partes reales)[296].

c) El idealismo formal kantiano debe ser estudiado con detenimiento, por la notable influencia que ha ejercido y por constituir la especie de idealismo parcial más acabada y compleja. El sentido de esta teoría puede ser compendiado, de acuerdo con lo que antes se dijo, del siguiente modo: las formas suprasensibles no son formas conocidas, sino formas mediante las cuales conocemos. En la terminología kantiana se distingue entre lo «trascendente» y lo «trascendental», siendo lo primero algo transubjetivo, y lo segundo, en cambio, una forma subjetiva, previa al conocimiento y que condiciona a este. Lo trascendente y lo trascendental coinciden, pues, en trascender al conocimiento; pero difieren en que lo trascendente es algo real, que existe con independencia del sujeto, mientras que lo trascendental es una simple disposición o modo subjetivo, algo que el cognoscente tiene antes de conocer y mediante lo cual organiza u ordena al objeto de conocimiento.

Habida cuenta de estas nociones, el idealismo kantiano puede también esquematizarse de este modo: las formas suprasensibles no son trascendentes, sino trascendentales; no entidades reales conocidas, sino condiciones, requisitos (mentales) del conocer. Veamos, en primer lugar, en qué se apoya esta concepción para mantener que lo suprasensible no puede ser objeto de verdadero conocimiento. El idealismo kantiano no niega la existencia ni la posibilidad de lo suprasensible. No hace con este lo que su opuesto, el idealismo material, con los objetos sensibles, a saber: considerarlos absurdos, desprovistos de toda posibilidad, es decir, pura y simplemente contradictorios. Lo que el idealismo niega es que lo suprasensible pueda ser alcanzado por el conocimiento humano (a título de objeto real de este, no como una mera condición subjetiva del conocer).

Para llegar a esa conclusión procede Kant de la siguiente manera. La experiencia, el conocimiento sensorial, es el modo en que la facultad cognoscitiva humana entra en contacto con los objetos. Estos únicamente actúan sobre esa facultad cognoscitiva a través de la sensibilidad. No hay, en suma, otro modo de que los objetos nos sean dados.

Pero esto no significa solamente que el conocer humano empiece por los sentidos. También la concepción aristotélica mantiene que el dato inicial de todo conocimiento humano lo constituyen las cosas sensorialmente captadas; mas no limita a ello el conocer, sino que reconoce al entendimiento la capacidad de abstraer de lo sensible algo de índole suprasensible. Por el contrario, la teoría kantiana parte del supuesto de que es imposible obtener nada suprasensible a partir de los objetos de la experiencia. De esta manera lo suprasensible, no pudiendo ser ni inmediata ni mediatamente captado, se encuentra fuera del ámbito de nuestro conocimiento.

No cabe duda de que, si se parte de la base en que esta teoría se apoya, la conclusión debe ser la misma a que ella llega. Es, por tanto, su mismo supuesto lo que ante todo importa discutir. Por sí mismo y de suyo, lo sensible no puede, sin más, dar lugar a un conocimiento de lo suprasensible. Los objetos de la experiencia, tal cual en esta son dados, no tienen por sí solos capacidad suficiente para elevar al hombre al conocimiento de algo metaempírico. No son, en acto, más que objetos sensibles. Pero en la teoría aristotélica no se atribuye a estos objetos sensibles la capacidad de ser por sí solos fuente de conocimiento superior. Es la influencia del entendimiento agente lo que les da esa capacidad. Las imágenes sensibles, iluminadas por el entendimiento agente, actúan sobre el intelecto pasivo, determinando en él la correspondiente especie impresa incorpórea, a la que sigue el respectivo conocimiento supraempírico. El supuesto kantiano «de lo sensible sólo puede obtenerse lo sensible» responde, en suma, a una concepción simplista, sumamente tosca, de la génesis del conocimiento intelectual.

Antes de pasar al otro aspecto de la teoría (el concerniente a las formas suprasensibles como condiciones subjetivas del conocer), precisa señalar que lo alcanzado por la experiencia tampoco es, según Kant, lo que las cosas son en sí mismas, con independencia de nuestra captación sensorial de ellas. La teoría kantiana del conocimiento admite cosas transubjetivas, seres reales, como determinantes de la experiencia. Esta resulta de la excitación de la sensibilidad por cosas exteriores. Puesto que hay sensaciones, debe existir también aquello que las provoca; y eso que las provoca debe ser algo externo al sujeto, ya que este se comporta de una manera pasiva en todos los actos de su sensibilidad. Hasta aquí, todo el realismo que parcialmente implica el idealismo formal. Tal realismo consiste, simplemente, en admitir la existencia transubjetiva de las causas de nuestras sensaciones. Pero acontece que esta misma doctrina niega que captemos esos seres tal cual son en sí mismos. Lo que las sensaciones —determinadas por ellos, pero pertenecientes al sujeto— manifiestan, es algo que depende de nuestra peculiar constitución; de suerte que lo sensorialmente cognoscible es tan sólo nuestro modo de ser afectados por las cosas en sí. A este modo de ser afectados por lo que no conocemos tal cual es en sí mismo lo denomina el fundador del idealismo formal «nuestra manera de percibir las cosas»; sin duda, con notoria inconsecuencia, ya que en rigor se trataría, justamente, de *nuestra manera de no percibirlas.*

Por lo que toca a la consideración de las formas suprasensibles como condiciones subjetivas del conocer, la teoría kantiana significa un esfuerzo para explicar el conocimiento científico, que es universal y necesario, pese al hecho, afirmado por esta

teoría, de que todo conocimiento versa sobre objetos sensibles de índole singular y contingente. Si el objeto de todo conocimiento humano es, en tanto que sensible, algo contingente y singular, ¿cómo es posible que haya conocimientos necesarios y universales? Este es el problema que necesariamente debe plantearse el idealismo formal, si algún valor quiere reconocer a la ciencia. La teoría aristotélica del conocimiento explica esa universalidad y necesidad como algo fundamentado en los objetos reales. Ello es posible porque el entendimiento tiene el poder de abstraer algo esencial en los objetos de las sensaciones; y lo que esencialmente pertenece a un objeto —bien por formar parte de su esencia, bien por derivarse necesariamente de ella— conviene a este, y a todos los que poseen su misma naturaleza, de un modo universal y necesario. Pero el idealismo kantiano no puede considerar que la índole universal y necesaria de ciertos conocimientos proceda de los objetos de ellos. No puede hacerlo, porque le falta la teoría de la abstracción de esencias por el entendimiento agente. Y, por tanto, no teniendo la posibilidad de fundamentar la índole universal y necesaria del conocimiento científico en los mismos objetos conocidos, sólo le queda el recurso de acudir al sujeto del conocer. Es en este sujeto donde pone todo el fundamento de los juicios universales y necesarios. Los objetos de la experiencia son singulares y contingentes; pero las formas de relacionarlos son necesarias y universales, en tanto que no se fundamentan en la experiencia misma, ni en la personalidad subjetiva de ningún hombre determinado, sino en la propia constitución subjetiva que específicamente conviene a *todo* hombre. Si la manera de relacionar los objetos de la experiencia se derivase sólo de la estructura individual de cada cual, no habría juicios universales y necesarios, pues cada hombre relacionaría esos objetos a su modo y manera. Por consiguiente, dichos juicios solamente son posibles como consecuencia de haber en todo hombre un mismo repertorio de formas conectivas de los objetos empíricos.

Los juicios en los que los datos de experiencia son enlazados mediante esas formas han de ser universales y necesarios, por configurarse según algo que no es peculiar a ningún hombre, sino que se halla siempre en todo hombre, por pertenecer a la estructura misma de la facultad cognoscitiva humana. Y esas formas que se hallan presentes —antes de todo conocimiento— en la estructura de nuestra facultad de conocer no son formas sensibles —estas se nos dan en la experiencia—, sino suprasensibles; ni constituyen, pues, el objeto del conocimiento, sino las condiciones subjetivas, apriorísticas, de este. El verdadero conocimiento no lo da, según Kant, la sensibilidad, sino la actividad que enlaza y relaciona los objetos sensibles mediante las formas suprasensibles que hay en todo sujeto cognoscitivo humano. La sensibilidad da solamente la materia de todo conocimiento, es decir, algo que debe ser ordenado y configurado por aquellas formas. Las intuiciones sin los conceptos son ciegas. Los conceptos sin las intuiciones son vacíos. El verdadero conocimiento necesita a la vez la materia intuitiva sensible y las formas conceptuales suprasensibles. De aquí la distinción de las tres facultades, propuesta en el idealismo kantiano. Todo hombre tiene sensibilidad, entendimiento y razón. La sensibilidad es la facultad de las intuiciones. El entendimiento es la facultad que enlaza las intuiciones mediante las «categorías», que son formas aptas

para ordenar inmediatamente la experiencia. Por último, la razón es la facultad de las «ideas» (las del alma, el mundo y Dios), que son las formas para las cuales ya no se dan intuiciones y que, por lo mismo, no pueden valer para el conocimiento auténtico. Su única función es la de recoger en síntesis superiores los conocimientos que versan sobre fenómenos, pero sin ir más allá de estos, sin que nos manifiesten realidades de tipo metaempírico. Por consiguiente, ni la mera sensibilidad ni la pura razón pueden ser aptas para el conocimiento verdadero. Este es función del entendimiento, la única facultad cuyo objeto posee la materia empírica y la forma suprasensible que directamente la ordena y configura.

En suma, para el idealismo formal el conocimiento humano se encierra por completo dentro de los límites de una experiencia meramente subjetiva, pues el entendimiento no alumbra en los datos empíricos nada que sea una realidad supraempírica. En primer lugar, la sensibilidad ya no aprehende nada objetivo, sino tan sólo nuestra manera de ser afectados por las cosas en sí. Y lo que el entendimiento hace es, simplemente, relacionar esas meras afecciones subjetivas, ordenarlas de un modo puramente humano, sin duda universal y necesario, pero no porque sea el que corresponde a la naturaleza misma de las cosas, sino porque tenemos una constitución tal, que no podemos por menos de efectuar dichas ordenaciones. En último término, el conocimiento humano consiste en una transformación subjetiva de aquello mismo que lo provoca. Tal es la consecuencia, pulcramente extraída por Kant, de dos supuestos enteramente gratuitos: l.º, que la sensibilidad no capta nada transubjetivo, sino únicamente sus propias afecciones; 2.°, que el entendimiento se limita a ordenar los objetos sensibles, sin ser capaz de iluminar en ellos dimensiones o aspectos supraempíricos.

d) El realismo crítico parte de la base de no considerar como objeto inmediato de conocimiento sino aquello que es intrasubjetivo; con lo cual asume, en realidad, el punto de vista idealista, de cuyas consecuencias pretende escapar con la teoría del conocimiento mediato de lo transubjetivo. Según esta concepción, lo que vulgarmente se considera como un mundo real, independiente del sujeto que conoce, no es otra cosa que un simple estado de la conciencia, una modificación puramente subjetiva. Para fundamentar la afirmación de que hay objetos reales extrínsecamente determinantes de estas modificaciones, el realismo crítico emplea el siguiente argumento: esos estados de nuestra conciencia se nos aparecen como algo producido desde fuera, como afecciones que no dependen únicamente de la actividad del sujeto del conocimiento; en consecuencia, debe existir algo transubjetivo que los determine en nosotros. Este argumento es, en realidad, inconsecuente. Si lo que se presenta al conocimiento vulgar como algo inmediatamente aprehendido no es, en realidad, tal como se presenta, tampoco el hecho de aparecer como determinado exteriormente deberá ser tomado como expresivo de algo real. Sobre el conocimiento de un objeto engañoso —puesto que se nos muestra como transubjetivo, no siendo otra cosa que una simple afección del sujeto— no puede elaborarse un raciocinio auténtico. Tan cierto como que dicho objeto se nos manifiesta a modo de algo extrínsecamente determinado, es que él se nos aparece como

algo inmediatamente aprehendido. ¿Por qué razón sólo es mera apariencia lo segundo y, en cambio, ha de considerarse como algo efectivo y real lo primero? El tránsito de lo subjetivo a lo real es enteramente imposible. «De un gancho pintado en una pared no se puede colgar más que una cadena igualmente pintada en ella»[297].

e) La concepción del realismo natural no niega la existencia del conocimiento mediato, tanto del que concierne a lo transubjetivo como del referente a objetos subjetivos. De ambos tipos de objeto caben conocimientos mediatos, en el sentido de que se adquieren por medio de raciocinios. Lo que define al realismo natural es la afirmación de que se da también, y primordialmente, una captación inmediata de lo transubjetivo. Este conocimiento está exigido por la veracidad de las potencias cognoscitivas denominadas «sentidos externos» y «entendimiento». Únicamente si dichas potencias no son veraces cabe negar que conozcamos de una manera inmediata cosas transubjetivas. En primer lugar, los sentidos externos captan sus objetos como algo transubjetivo, no producido por el mismo sujeto cognoscente. No cabe duda de que en ocasiones los sentidos externos dan lugar a errores. Pero una cosa es un error accidental y otra que siempre y en todo momento los sentidos externos nos induzcan a error; pues estas facultades nos presentan siempre los objetos como algo transubjetivo, y si ellos realmente no lo fueran habría que concluir que las facultades en cuestión son esencialmente erróneas. Ahora bien, esto es inadmisible, como lo es, en general, el que una potencia cognoscitiva esté ordenada al error, ya que ello valdría tanto como que una potencia cognoscitiva no pudiera servir para conocer. Desde luego, es imposible demostrar en una forma positiva y directa que los sentidos externos son «esencialmente veraces» (aunque ocasionalmente incurran en errores); de la misma manera que tampoco es posible demostrar directa y positivamente que sea veraz por esencia ninguna otra facultad cognoscitiva. Cabe no obstante, la demostración indirecta y negativa, que consiste en mostrar el absurdo de que fuese verdadero lo contrario; y ello es, por cierto, lo que antes se ha hecho, al impugnar la posibilidad de una potencia cognoscitiva ordenada al error.

En segundo lugar, el entendimiento capta objetos universales, cuya forma —la universalidad abstracta— es ciertamente subjetiva, como es también subjetiva su presencia intencional; pero cuya materia (cuando no se trata de los puros entes de razón) se nos ofrece como algo transubjetivo, independiente de nuestra aprehensión de ella. En el conocimiento intelectual el sujeto elabora especies expresas, en las que aprehende las esencias conocidas. De ahí que, dada la naturaleza específica de esas especies, lo conocido intelectualmente sea subjetivo en lo que toca a la forma y a su presencia, puramente intencional, ante el sujeto de dicho conocer; mas la materia misma de los conceptos universales, lejos de hallarse determinada o condicionada por el propio sujeto cognoscente, rige a este en el acto por el cual la conoce.

* * *

La más frecuente objeción a la teoría del realismo natural es la que se formula con

ocasión de los «errores» de los sentidos externos. Si estos conocen inmediatamente algo transubjetivo, ¿cómo se explica que tantas veces lo que nos manifiestan no tenga realidad? Por de pronto, según el «mecanicismo», todo conocimiento sensorial que versa sobre «cualidades secundarias» (los «sensibles propios» de la Escuela) es un conocimiento de algo formalmente subjetivo, pues tales cualidades no se dan fuera de nuestros sentidos tal como estos las aprehenden, sino que son realmente simples movimientos mecánicos. Tal objeción no se apoya, en verdad, sobre algo que esté fundamentado de una manera rigurosa y científica. Lo único probado es que el substrato de las mencionadas cualidades son ciertos movimientos, no que estas cualidades consistan realmente en ellos[298].

Los sentidos externos —y, en general, cualquier facultad cognoscitiva— no pueden ser erróneos sino «accidentalmente»; pues, como antes se señaló, es absurdo que una potencia cognoscitiva esté naturalmente ordenada a la falsedad. Solamente cabría la posibilidad de pensar que los sentidos externos no fuesen, de hecho, una facultad de conocer, pese a que su actividad se nos presenta como efectivamente cognoscitiva. Pero en tal caso sería preciso pensar que, en realidad, tampoco fuese cognoscitiva la facultad del entendimiento, ni ninguna otra que se quiera proponer como posible, pues el puro hecho de presentarse como siéndolo podría también ser interpretado en el sentido de una mera apariencia, de algo puramente subjetivo. Y nada demostraría contra esto el que el conocimiento intelectual tenga, frente al que suministran los sentidos, el carácter de la «necesidad»; porque esta necesidad podría interpretarse como algo meramente subjetivo, no dimanado de la naturaleza misma de las cosas, sino producto de nuestra peculiar constitución. En suma: la misma razón —o falta de ella— existe para menospreciar a los sentidos externos, que para ser total y absolutamente escépticos.

Por otra parte, es necesario distinguir entre el «error negativo» y el «error positivo». El primero se da cuando el conocimiento es imperfecto, pero no falso; de tal manera, que lo conocido es parcial o incompletamente representado, si bien aquello que de él se capta es aprehendido rectamente. Por el contrario, el error positivo es el que conviene a la representación en la que la cosa es subjetivamente falseada. Sólo este es verdaderamente error, pues el primero, no implicando falsedad, constituye más bien una limitación del conocimiento, un conocimiento imperfecto, inadecuado. Una gran cantidad de los que suelen ser considerados como errores de los sentidos no lo son más que negativamente. Así, no hay más que error negativo en el caso del disco de Newton, donde los varios colores son representados únicamente según aquello que les es común, a saber: la blancura, en tanto que intensidad de la claridad[299]. Tampoco es otra cosa que un error negativo el hecho de que en la vista y el tacto no se representen las particularidades microscópicas de los cuerpos; y es obvio, por lo demás, que quien utiliza el microscopio da por esencialmente buenos sus órganos visuales. Por último, conviene tener en cuenta que los sentidos conocen sus objetos propios tal como estos actúan, a través del medio, sobre los órganos materiales de la sensibilidad; de tal manera, que lo incomprensible sería que, dadas estas condiciones, nuestros sentidos captasen sus objetos como si ellas no tuvieran vigencia. En todo caso, el error únicamente es posible por algún defecto o

corrupción de la potencia cognoscitiva, nunca de una manera natural[300].

4. *El criterio de la certeza*

No podríamos saber que cometemos errores si estos no se manifestasen nunca como errores; lo cual implica que las verdades a que se oponen se nos hayan también manifestado precisamente en tanto que verdades. Debe existir, así, algo que patentice que las verdades lo son, o, lo que es lo mismo, un cierto medio manifestativo de su real carácter de verdades. A este medio o signo, que garantiza la validez del conocimiento, se conviene en llamarlo «criterio de la verdad», y es también lo que, en último término, constituye el motivo genérico de todas nuestras certezas objetivas, pues el temor de errar sólo se excluye cuando se patentiza la verdad de aquello que pensamos. La cuestión relativa a este criterio sólo se plantea de un modo estrictamente filosófico, si el signo o garantía que se busca es entendido como valedero para todas las verdades *(criterio universal)* y como aquello que no depende, a su vez, de ningún otro fundamento de verdad *(criterio último)*. En definitiva, la cuestión que nos ocupa es la que se plantea de este modo: ¿Cuál es la garantía radical de toda verdad y toda certeza? (Sólo queda añadir que, por tratarse de un tema puramente filosófico, no se hace alusión a la certeza que corresponde a la fe sobrenatural, cuyo criterio estriba en la Revelación divina).

Hay un gran número de teorías acerca de esta cuestión. Para introducir un cierto orden en la exposición y crítica de las mismas, cabe, en primer lugar, distinguir las que proponen un criterio «extrínseco» a la verdad y las que mantienen la necesidad de un criterio «intrínseco» a ella. Entre las que proponen un criterio extrínseco deben distinguirse, ante todo, las que lo ven en la «autoridad» y las que lo cifran en la «utilidad». De las teorías que proponen a la autoridad como último criterio, unas se deciden por la autoridad «humana» y otras por la «divina». Partidario de la autoridad humana como criterio definitivo de la certeza es F. R. Lammenais[301], que menospreciando el valor de la razón individual de todo hombre, e incluso negándole todo valor a esa razón personal, cree, sin embargo, que hay una autoridad del género humano, la cual se manifiesta en el consenso común: la *«raison générale»*. Defienden, en cambio, la autoridad divina como último criterio F. Huet[302] y, en general, los representantes del «tradicionalismo» filosófico, concepción así denominada por entender que la única garantía del conocimiento humano se encuentra en la Revelación divina, objeto de conservación *(traditio)* a lo largo del tiempo, merced a una ininterrumpida serie de transmisiones. Se puede distinguir el tradicionalismo «rígido» y el «moderado», perteneciendo al primero L. de Bonald[303], y al segundo, L. Bautain[304], I. Ventura[305] y F. W. Foerster[306]. El tradicionalismo moderado restringe la tesis a las verdades fundamentales de la religión y la moral. Y, en fin, para terminar la enumeración de las teorías que admiten un criterio extrínseco, precisa señalar el «pragmatismo», que pone ese criterio en la utilidad para la vida, y cuyo más idóneo representante es W. James[307], según el cual la verdad es lo provechoso para la felicidad privada o pública.

Las teorías que proponen un criterio intrínseco se dividen en dos grupos, según que

ese criterio sea subjetivo u objetivo. Entre los que sustentan un criterio subjetivo hay que citar, ante todo, a Descartes[308], para quien el fundamento de la certeza lo constituye la claridad y distinción de las ideas. El pensador francés, tras haber puesto en duda todo objeto de pensamiento, se encuentra, sin embargo, con que no puede dudar de la existencia del sujeto pensante. Ahora bien: esta existencia se da en una percepción clara y distinta. Trátase de un conocimiento en el que no hay otra cosa que la clara y distinta percepción de aquello que se capta. Lo cual no bastaría para engendrar certeza, si pudiera ocurrir que lo que se aprehende de ese modo fuese, no obstante, falso. De ahí que pueda fijarse como regla general que es verdadero todo lo que percibo de una manera enteramente clara y distinta. Una «confirmación» de este criterio pretende dar el mismo filósofo sobre la base de la veracidad de Dios. Su argumento consiste en que, aun en el caso de estar convencidos de poseer una naturaleza tal que nos engañásemos hasta en las cosas más evidentemente percibidas, sin embargo, tras haber conocido que Dios existe y que no es falaz, hay que admitir como conocimiento verdadero todo aquello que es percibido de una manera clara y distinta.

Un segundo tipo de teorías defensivas del criterio meramente subjetivo es el representado por las que consideran como último fundamento de la certeza a alguna disposición de índole instintiva o afectiva.

Sus más destacados partidarios son[309]: Th. Reid, para quien todo hombre es necesariamente impelido a admitir los primeros principios por un instinto ciego, puramente natural, incapacitado y dispensado a la vez de dar razón alguna de su certidumbre; F. H. Jacobi, que propone una fe sentimental o propensión afectiva, mediante la cual no se conocen, pero se viven y experimentan las verdades y bienes suprasensibles y aun la misma existencia de la Divinidad; y por último, Sigwart, R. Richter y Volkelt, todos los cuales reducen la evidencia a la condición de una simple vivencia («*Evidenzgefühl*», «*Evidenzerlebnis*»).

El criterio intrínseco objetivo es el sustentado por los filósofos de la Escuela[310], quienes proponen como último fundamento y signo de toda verdad la «evidencia objetiva», es decir, la claridad misma con que el objeto se manifiesta en acto al cognoscente; aproximándose mucho a esta opinión la mantenida por E. Husserl al oponerse a las concepciones de la evidencia como algo sentimental y puramente subjetivo: «la evidencia no es un sentimiento accesorio que se adhiera a ciertos juicios de un modo accidental o con sujeción a ciertas leyes naturales»; «la evidencia no es otra cosa que la vivencia de la verdad»; «lo percibido de un modo adecuado no es algo meramente mentado de algún modo, sino algo que en el acto es originariamente dado como aquello mismo que es mentado, esto es, como presente en sí mismo y aprehendido exhaustivamente. De un modo análogo, lo juzgado con evidencia no es algo meramente juzgado (esto es, meramente mentado en forma judicativa, enunciativa, afirmativa), sino algo dado en la vivencia del juicio como presente en sí mismo»[311]. La concepción escolástica difiere de la husserliana por su mayor rigor en el análisis de la idea de la evidencia, ya que distingue entre la vivencia de lo verdadero (evidencia en sentido subjetivo, aunque realmente fundamentado) y la propiedad por la cual lo verdadero

determina en el cognoscente esa vivencia: la evidencia objetiva, que es precisamente el fundamento de la primera. Dicho de otra forma: la evidencia del conocimiento se basa, para la concepción escolástica, en la patencia misma del objeto conocido.

* * *

El defecto de todas las teorías que consideran a la autoridad (humana o divina) como el fundamento definitivo de la verdad estriba en no advertir que la autoridad implica necesariamente otras certezas. Para que alguien se apoye en la autoridad de un ser humano o en la del divino, es preciso que tenga la certeza de que ese ser existe; la de que siendo apto para un testimonio valioso, es veraz al darlo; y, por último, la de que realmente ha dado testimonio sobre la verdad o verdades cuyo fundamento se pide. Estas certezas no pueden, a su vez, ser adquiridas por la autoridad, pues ello implicaría una serie infinita. Por consiguiente, la autoridad sólo puede valer como criterio si está amparada por otras garantías; lo que equivale a decir que no es, no puede, en rigor, ser criterio último y definitivo de toda verdad y toda certeza.

La teoría pragmatista incurre en el error de considerar como criterio último de todas las verdades a lo que no es más que un medio manifestativo de una conveniencia medida por la circunstancia y la ocasión. De manera que este criterio sólo valdría para un tipo de verdades, las referentes a esa conveniencia; y en cualquier caso implicaría también la posibilidad de conocer con certeza cuándo algo es útil para la vida y cuándo, por el contrario, puede perjudicarla. En realidad, el pragmatismo tiene como base un falseamiento de la noción de verdad. Esta noción no se deja reducir a la de la mera utilidad. Si un partidario del pragmatismo es calumniado de haber dicho que la verdad no es la utilidad, no podrá limitarse a responder que no es útil que él haya dicho eso; tendrá que asegurar que no es verdad que lo haya dicho; porque, de lo contrario, no habrá manifestado claramente si de hecho lo dijo o no lo dijo.

La concepción cartesiana de las ideas claras y distintas como el criterio de la verdad es sumamente ambigua. El subjetivismo que cabe atribuirle —habida cuenta del estilo y la significación general del sistema que inspira— permite pensar que no se trata de la claridad y distinción de lo alcanzado a través de las ideas, sino de las que atañen a estas en su carácter intrasubjetivo; de manera que, en vez de constituir una índole o propiedad de lo conocido, sería tan sólo un rasgo, una cualidad, del conocer. Pero tal claridad y distinción no puede ser el fundamento último de la verdad y la certeza, si de veras se pretende mantener una teoría realista del conocimiento. Si la garantía de este es algo puramente subjetivo, ¿con qué derecho nos podremos servir de ella para apoyar nuestra captación de objetos extramentales? A esto debe añadirse, también como observación crítica, que la manera en que la teoría cartesiana llega a formular el criterio de las ideas claras y distintas no es la más conveniente, pues dicho criterio es extraído del principio *«cogito-sum»,* tras la duda metódica universal, por cuya virtud son puestas en tela de juicio cosas cuya evidencia no es menor que la de ese principio; de suerte que si hay motivos para dudar de ellas, también deberá haberlos para dudar de la propia existencia

del sujeto pensante y, por lo mismo, para desconfiar del valor de la claridad y distinción de las ideas como criterio de la verdad cierta. Por último, la confirmación que esta teoría pretende hacer de dicho criterio, apoyándose en la veracidad de Dios, no posee, en realidad, valor alguno, porque el criterio mismo debe ser utilizado para garantizar los argumentos que llevan a admitir esa veracidad y aun la propia existencia del Supremo Ser.

A las demás teorías que proponen criterios puramente subjetivos debe oponérseles un reparo idéntico al que de una manera sustancial afecta a la doctrina cartesiana. Sobre la base de una garantía subjetiva, es imposible fundar un conocimiento de objetos transubjetivos. Por lo demás, ni un instinto ciego ni un mero sentimiento pueden ser medio manifestativo de la verdad. Lo que con ellos se trata quizá de significar es la indudable presión que la evidencia objetiva ejerce en el cognoscente; pero en tal caso el criterio de la verdad y la certeza no es esa presión o compulsión, considerada sólo desde el sujeto que la recibe como un cierto estado inmanente, sino que estriba en la presencia misma de lo conocido, en su actual y efectivo manifestarse al ser que lo conoce.

La evidencia objetiva es, por tanto, el último criterio de la verdad cierta. Toda la garantía que proporciona al conocimiento reside, así, en su efectiva objetividad, es decir, en el hecho de que lo conocido se halla ante el cognoscente de tal modo, que este no hace otra cosa que abrirse a su presencia, recibir intencionalmente su ser. Si la actividad cognoscitiva tiene el sentido de una captación, no hay otro modo de conocer que conocemos sino el tener conciencia de que el objeto de esa actividad está presente en ella. Pero tal conciencia es imposible si no se da la respectiva presencia del objeto, pues, como afirma Husserl, «así como es comprensible de suyo que donde no hay nada, no hay nada que ver, no menos comprensible es que donde no hay ninguna verdad tampoco puede haber ninguna intelección de la verdad, o, con otras palabras, ninguna evidencia»[312].

ARISTÓTELES: *Met.,* IV, 3-8; SAN AGUSTÍN: *Contra Academicos;* SANTO TOMÁS: *In Met.,* IV, lect. 5-17; *De Verit.,* q. 1 y 10; F. SUÁREZ: *Disputat. Met.,* disp. 8, sect. 1; R. DESCARTES: *Meditat. metaphys.,* III y V; G. BERKELEY: *On the Principles of the Human Knowledge,* I, 3; I. KANT: *Crítica de la razón pura,* l.ª p., par. 8, y 2.ª p., lib. II, sec. 3ª, n. 4; G.W. HEGEL: *Fenomenología del espíritu,* I; E. HUSSERL: *Investigaciones lógicas,* t. I, C. 8, par. 51; *Meditaciones cartesianas,* págs. 116 y sigs.; M. HEIDEGGER: *Vom Wesen der Wahrheit,* 4.

J. BALMES: *El Criterio; Filosofía fundamental;* V. BROCHARD: *Les sceptiques grecqs;* A. BRUNNER: *Erkenntnistheorie;* E. GILSON: *El realismo metódico;* J. GREDT: *Unsere Aussenwelt;* R. JOLIVET: *Le thomisme et la critique de la connaissance;* KREMER: *Le néorealisme américain;* J. MARITAIN: *Los grados del Saber;* J. MARECHAL: *Le point de départ de la métaphysique;* M. MERLEAU-PONTY: *Phénoménologie de la perception;* A. MESSER: *El realismo crítico;* D.

MERCIER: *Critériologie générale;* A. NABER: *Theoria cognitionis critica;* L. NOEL: *Notes d'epistemologie thomiste;* G. VAN RIET: *L'epistemologie thomiste;* M. ROLAND-GOSSELIN: *Essai d'une étude critique de la connaissance;* P. ROUSSELOT: *L'intellectualisme de St. Thomas;* E. T. TOCCAFONDI: *La ricerca critica della realtà;* J. TONQUEDEC: *La critique de la connaissance;* J. DE VRIES: *Pensar y ser;* O. WILMAN: *Geschichte des Idealismus;* G. ZAMBONI: *Metafisica e gnoseologia.*

[271] Cf. Santo Tomás: *Summa Theol.* I, q. 1, a. 8.
[272] Cf. M. Heidegger: *Vom Wesen der Wahrheit*, 4.
[273] En ello estriba el «sentido ontológico» de la cópula, de que habla N. Hartmann (cf. *Zur Grundlegung der Ontologie,* 38, e).
[274] *Met.*, III, 4, 1008 b 14.
[275] Véase el ep. 3 del cap. V de esta obra.
[276] Cf. F. Überweg: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, IV.
[277] Cf. J. G. Fichte: *Primera* y *segunda Introduccón a la teoría de la Ciencia* (trad. cast. en «Rev. de Occid.»).
[278] *System des transzendentalen Idealismus.*
[279] *Phaenomenologie des Geistes.*
[280] Cf. J. Gredt: *Unsere Aussenwelt.* I, 1.
[281] *On the Principles of Human Knowledge.* I, 3.
[282] Para la oposición kantiana al idealismo material, *Crítica de la razón pura,* 2.ª parte, lib. II, cap. III, sec. 3.ª, par. 4.ª
[283] *Medit. metaphys.,* V.
[284] *Critériologie générale* (ed. 1911), pág. 360.
[285] *Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur* (1915), pág. 161.
[286] *Die Realisierung,* t. I.
[287] *Met.,* III-IV. (Véase también F. Brentano: *Aristoteles und seine Weltanschuung).*
[288] *Cont. Academicos,* III, C. II, núm. 26; *De vera religione,* C. 33.
[289] *De verit.*, q. 1.
[290] *Matière et mémoire*, c. I.
[291] *Unsere Aussenwelt*, especialmente págs. 237-324.
[292] *El realismo metódico* (trad. castellana, con prólogo de L. E. Palacios, en Biblioteca del Pensamiento Actual, Madrid, 1950).
[293] *Gott und Wissenschaft*.
[294] *Neue Darstellung des Sensualismus.*
[295] *Über einen Mangel der Ausbildung der Mediziner.*
[296] Véase el ep. 2 del cap. IX.
[297] Cf. L. Noel: *Notes d'épistemologie thomiste*, pág. 73.
[298] Véase en la presente obra la nota 5 del cap. X.
[299] Cf. Gredt: *Unsere Aussenwelt*, págs. 259-260.
[300] Cf. Santo Tomás: *Cont. Gent.*, III, c. 107.
[301] *Essai sur l'indifference en matière de religion*.
[302] *Traité philosophique de la faiblesse de l'esprit humain.*
[303] *Legislation positive.*
[304] *De l'enseignement de la philosophie en France au XIX siècle.*
[305] *Le demipélagianisme dévoilé.*
[306] *Autorität und Freiheit.*
[307] *Pragmatism, a New Name for some Olds Ways of Thinking.*
[308] *Medit. metaphys.*, III.
[309] Donat: *Crítica*, págs. 86 ss.
[310] Santo Tomás: *De Verit.*, q. 14, a. 9.

[311] E. Husserl: *Investigaciones lógicas* (trad. cast. en «R. de O.»), t. I, págs. 159-196.
[312] *Invest. lógicas*, t. I, pág. 197.

CAPÍTULO XVIII
La analítica ontológica

El conocimiento es tanto más perfecto cuanto más aprehende en el objeto todo lo que hay en él. De ahí que el conocimiento científico, a diferencia del meramente vulgar, distribuya las diferentes modalidades de su objeto, no limitándose a conocer lo que es común a ellas, sino distinguiendo y precisando lo específico y propio de cada cual. Así, por ejemplo, el conocimiento que de la vida se tiene cuando se sabe distinguir sus tres órdenes (vegetativo, sensitivo, intelectivo) es indudablemente más perfecto que el que se posee cuando sólo se alcanza la idea de la vida en general. En nuestro caso, la diferencia entre el conocimiento vulgar y el conocimiento metafísico del ente reside en el hecho de que mientras el primero es, por naturaleza, indiferenciado y confuso, el segundo deberá ser capaz de advertir las divisiones fundamentales, los diversos registros y planos que articulan el ser. A esta necesidad corresponde el estudio de las «categorías» y de las «causas», al que aquí globalmente se designa con el nombre de «analítica ontológica». La entidad, en efecto, puede ser dividida en géneros y especies, no sólo como constitutiva de las cosas, sino también en cuanto que es activa en ellas; es decir, no sólo como lo que constituye a los seres, sino también como principio de actividad de los mismos. Al primer punto de vista responde la parte de la analítica ontológica que se ocupa de las categorías; al segundo, la que se refiere a las causas.

1. *La «analogía» del ente y las «categorías»*

El estudio de la analítica ontológica no pretende otra cosa sino manifestar aquellos tipos y modalidades que de una manera implícita y confusa están en acto en la noción del ente. Todos ellos coinciden en ser entes, pero difieren en la manera de serlo. Para entender de un modo riguroso el verdadero alcance de esta afirmación, es preciso abordar la doctrina que se conoce con el nombre de «analogía del ente», y para ello, en primer lugar, advertir el sentido que en general poseen los términos «análogos».

Término unívoco es el que designa a varios objetos según una misma significación; equívoco, el que se refiere a ellos según significaciones enteramente distintas; y, en fin, el término análogo es un cierto medio entre el unívoco y el equívoco, de suerte que denomina a varios objetos según una significación parcialmente distinta y parcialmente la misma[313]. El término «animal» referido al hombre y al león es unívoco. Lo que este término señala en el hombre es lo mismo que indica en el león, a saber: la índole de sustancia apta para la vida sensitiva. El término «can», referido a la especie animal y a la constelación, es equívoco; no tiene aquí una misma significación, sino dos, mutuamente extrañas. En cambio, el término «conocimiento», empleado para significar tanto la

intelección como la visión, es análogo. Lo mismo ocurre con el término «risueña», aplicado a una persona humana y a una pradera, y con la voz «sano» en tanto que es denominativa del animal y del medicamento.

Considerando los tres ejemplos últimos, adviértese, sin embargo, que hay una cierta diferencia entre ellos. No todos corresponden a un mismo tipo de analogía. La que conviene al término «conocimiento» como aplicable a la intelección y a la visión tiene una propiedad que no aparece en los otros dos casos. La índole de conocimiento conviene intrínseca y formalmente tanto a la intelección como a la visión. Por el contrario, no se puede decir que la pradera es risueña de un modo formal e intrínseco, sino sólo por cierta semejanza accidental. Ni cabe que el medicamento sea sano en el sentido de que tenga salud, de que esta le afecte de una manera intrínseca, sino únicamente en el de que es algo apto para restablecerla.

Precisa, pues, distinguir, en general, dos especies o tipos de analogía: la intrínseca y la extrínseca. La analogía intrínseca es la que corresponde al término cuyo significado conviene intrínseca y formalmente a todos los objetos que él designa; mientras que, en cambio, la analogía extrínseca es la que atañe al término cuyo significado únicamente se cumple de una manera propia en *uno* de los objetos designados, no pudiendo aplicarse a los otros más que por medio de una relación a este. Cuando se da una analogía intrínseca existe entre sus miembros una igualdad de tipo proporcional. Esto quiere decir que si bien cada uno tiene notas distintas a las de los demás, el mutuo comportamiento de las notas de cada uno de ellos es el mismo en todos. Así, la intelección y la visión, aunque son realidades diferentes, tienen la analogía de proporcionalidad, que consiste en que la intelección es al entendimiento lo que la visión al ojo. En general, la analogía intrínseca es la igualdad de dos o más proporciones y puede simbolizarse, por tanto, mediante la fórmula «A es a B como C es a D»; lo cual no significa que A y C sean iguales, sino que se comportan proporcionalmente de la misma forma.

Sin embargo, conviene advertir que aunque toda analogía intrínseca también lo es de proporcionalidad, no es exacto lo inverso: no toda analogía de proporcionalidad es una analogía intrínseca. La que como «risueñas» guardan entre sí una pradera y una persona humana es indudablemente una cierta igualdad proporcional. La pradera risueña es a su aspecto lo que la persona sonriente al suyo. Pero esta igualdad de proporciones no se fundamenta en algo intrínseco, sino que es una semejanza accidental —la de sus aspectos externos—, mientras que, en cambio, la igualdad proporcional que hay entre la intelección y la visión se fundamenta en algo más esencial y hondo, puesto que el ojo y el entendimiento son esenciales para el ver y el entender, en tanto que los aspectos externos de la persona y de la pradera son en ellas un mero accidente. De aquí la distinción entre analogía de proporcionalidad «propia» y la «impropia». Esta última es designada también con el nombre de «analogía metafórica» o, simplemente, «metáfora».

Sólo la analogía de proporcionalidad propia es una analogía intrínseca. Por lo que toca al tipo de analogía ejemplificado por el término «sano», en tanto que referido al animal y al medicamento, trátase, como ya se señaló, de una analogía extrínseca, puesto que el medicamento no es sano formalmente, sino virtualmente, o, lo que es lo mismo, no tiene

la salud, sino la virtud de restaurarla. Y ese tipo de analogía extrínseca difiere del que corresponde a la metafórica en que, por oposición a esta, no incluye ninguna igualdad proporcional, ni siquiera de índole accidental. No se puede decir que el medicamento sano se comporte, respecto de la salud que devuelve, del mismo modo que el animal respecto de la que propia y formalmente tiene. Toda la analogía que existe en este caso estriba únicamente en que el animal sano y el medicamento sano se dicen tales por tener ambos algo que ver con un mismo término: la salud. A este tipo de analogía extrínseca se conviene en llamarlo —distinguiéndolo tanto de la analogía intrínseca o de proporcionalidad propia, cuanto de la simplemente metafórica— «analogía de atribución». No hay en ella una esencial igualdad de proporciones, ni tampoco una accidental semejanza, sino una relación de dependencia. Y así el medicamento se dice sano porque de él puede depender la salud del animal; y el color de este puede llamarse sano en la medida en que expresa o refleja un estado del que depende como un cierto efecto.

Dadas las anteriores divisiones de los términos, ocurre preguntarse si el «ente» es unívoco, equívoco o análogo; y en el último caso qué tipo de analogía le pertenezca. Ante todo, el «ente» no es unívoco. En el concepto unívoco las diferencias entre los inferiores de que se predica no están en acto dentro de su comprehensión. Tales conceptos se forman, justamente, prescindiendo de tales diferencias. Así, el concepto de «animal» está prescindido de las diferencias «irracional», «racional»; y por eso mismo puede ser predicado unívocamente del que no tiene razón y del que la posee. Por el contrario, el «ente» incluye en acto todas las diferencias entre los entes, aunque ellas no se encuentren manifiestas y explícitas, sino fundidas o confundidas en un solo concepto[314]. Tampoco puede decirse que el término «ente» sea equívoco, ya que todo lo denominado por él tiene en común un mismo carácter, precisamente el de ente. Todos los seres coinciden en tener, cada cual a su modo, la índole de ser, pues para ser diferentes es preciso, ante todo, que sean. No queda, así, otra posibilidad sino la de que el ente sea un término (y un concepto) análogo.

Pero esta analogía no puede ser extrínseca, ya que el carácter de ente no puede ser tenido por ningún ente de una manera impropia. Y así acontece que, aunque el medicamento no es intrínseca y formalmente sano, ni la pradera sea verdadera y propiamente risueña, tanto el uno como la otra son, sin embargo, propia y formalmente seres; ya que, si no lo fuesen, tampoco sería real la virtud del medicamento ni la semejanza de la pradera con la persona humana que sonríe. Hay, por tanto, entre todos los entes una analogía de proporcionalidad propia. Todo ente es a su ser como cada uno de los demás al suyo. Lo cual no impide que pueda haber una cierta relación de dependencia, como en la analogía de atribución, entre los miembros de la analogía del ente. Tanto las criaturas como su Creador son propiamente entes; pero la Teología manifiesta que las primeras no son sino en cuanto dependen del segundo. Lo mismo ocurre —como se mostrará en este mismo capítulo— con el accidente y la sustancia. Los dos merecen el nombre de entes; pero el ser de aquel es, por esencia, algo dependiente del de esta.

* * *

La distinción entre el «ente real» y el «ente de razón» no pertenece a la analítica ontológica. Esta sólo se ocupa del ente real, porque lo que se llama ente de razón no tiene, propiamente hablando, verdadera entidad: no es formalmente un ser, sino un mero ser-pensado, un puro objeto sin densidad óntica de ninguna especie. También se encuentra fuera de la analítica ontológica la capital distinción entre el ente Infinito y el ente finito. De esta distinción sólo se puede hablar en metafísica cuando se tiene constancia de la existencia de Dios, y la existencia del Ser Supremo e Infinito es, en tanto que hallazgo para el filósofo, el término de una investigación causal que en lo que hasta aquí se lleva hecho no ha sido aún abordada. (Por otra parte, el ente infinito no es, en oposición a las diversas categorías del ente finito, un cierto género contraíble en especies, sino una realidad singularísima; es decir, no constituye un predicamento, sino un ser único y privilegiado). Por consiguiente, la analítica de las categorías es el esquema de los géneros supremos del ente real finito y de sus más importantes subdivisiones.

El término «categoría» procede del verbo griego κατηγορεῖν que significa lo mismo que atribuir. En su acepción puramente etimológica, las categorías no son, pues, otra cosa que atributos, por lo cual se las llama también «predicamentos»; pero estos predicamentos o atributos no interesan aquí en su sentido meramente lógico. Lo que la analítica ontológica pretende señalar, al dividir las categorías, son los géneros supremos del ser finito; de suerte que, aunque estos puedan considerarse también como géneros supremos de los atributos o predicados, el metafísico los considera en tanto que constituyen diversos modos de ser. En una palabra: no los estudia como tipos de predicados, sino como tipos de entes, como modalidades del ser real finito. Por lo mismo, carece de significación metafísica la división de las categorías propuesta por Kant. Tal división no intenta registrar modalidades entitativas. La única significación que asigna a las categorías es la de simples formas subjetivas de enlazar los fenómenos de la experiencia, de tal manera que no constituyen formas reales, sino formas mentales, previas a la captación de todo objeto.

En la división de Aristóteles[315], sistematizada por santo Tomás[316], el ente real finito se distribuye, en primer lugar, según la distinción entre el «ser en sí» y el «ser en otro». Se denomina «sustancia» a todo aquello a lo que compete ser en sí, esto es, existir sin necesidad de afectar a otro ser que haga de sujeto. En el caso contrario se encuentra el «accidente», todo aquello a lo que compete ser en otro como en un sujeto de inhesión. En realidad, el accidente no es una sola categoría, sino que abarca hasta nueve modalidades de ser, distribuidas del siguiente modo. Dado que el accidente no es un ser en sí, sino una afección de la sustancia, deberá dividirse en atención a la diversa forma en que realmente afecta a esta. Y cabe, en primer lugar, que lo haga de una manera intrínseca, o de una manera extrínseca. El accidente que intrínsecamente afecta a su sustancia puede determinarla, a su vez, o de un modo absoluto, o de un modo relativo. En el primer caso se hallan la *cantidad* y la *cualidad,* que se distinguen entre sí por el

hecho de que esta determina formalmente a la sustancia, mientras que aquella la deja, en ese sentido, indiferente, por ser la cantidad algo que procede de la materia. El accidente que afecta a su sujeto de una manera intrínseca, pero sólo relativa, es justamente la *relación,* que ordena un sujeto a otro.

Pasando ahora a los accidentes que afectan extrínsecamente a su sujeto, puede ocurrir que aquello de que proviene el accidente sea algo enteramente extrínseco a este o que se trate de algo parcialmente intrínseco. En el primero de estos dos casos se hallan los accidentes denominados en el tecnicismo escolástico *habitus, ubi, quando* y *situs,* que, respectivamente, pueden ser traducidos por «posesión», «localización espacial», «localización temporal» y «configuración en el lugar». De estos cuatro accidentes, la posesión resulta de algo extrínseco que no mide o delimita a la sustancia, mientras que los otros connotan algo extrínsecamente mensurable y limitativo de ella. Por último, los accidentes que resultan de algo en parte intrínseco y en parte extrínseco son la *acción* y la *pasión,* pues la primera se halla en el sujeto agente sólo como en su principio, y la segunda se encuentra en el sujeto paciente como en un término receptivo de la primera.

La aclaración del sentido de estas categorías será objeto de un estudio especial —que se hará en los epígrafes siguientes— para los casos de la sustancia, la cualidad y la relación, pues todas las demás, excepto la acción y la pasión (incluidas de hecho en el examen de la causalidad eficiente), carecen de verdadera significación metafísica, puesto que no convienen más que a las entidades materiales, por implicar o suponer necesariamente materia. No es, sin embargo, superfluo que consideremos, siquiera sea de una manera breve, dichas categorías materiales, ya que antes no se ha hecho otra cosa que definirlas de un modo puramente nominal. Lo que la Escuela denomina *habitus,* y que hemos traducido por «posesión» (de *habere,* tener o poseer), es el accidente que resulta en una sustancia material de tener esta, adyacente, otras sustancias materiales, otros cuerpos. De una manera propia, el *habitus* conviene estrictamente al hombre, del que se dice así que está vestido, o que está calzado, armado, etc. Del *ubi* o localización espacial ya se ha hablado en la filosofía de la naturaleza. Importa aquí únicamente subrayar su diferencia con el lugar. No es este mismo, sino precisamente el hecho de encontrarse en él. De un modo análogo, el *quando* o localización temporal no es el momento en que algo existe o acontece, sino el hecho de estar algo existiendo o aconteciendo en el respectivo momento. Esta categoría reviste las tres formas de prioridad, la simultaneidad y la posterioridad. Por último, el *situs,* o configuración en el lugar, es la ordenación que en este guardan las partes de una sustancia extensa. No es, por tanto, lo mismo que la figura. La que, por ejemplo, tiene el hombre, permanece la misma en el caso de que varíe la configuración externa de sus partes, como efectivamente ocurre cuando pasa de estar sentado a estar de pie, o de rodillas, etc.

2. *La sustancia*

Etimológicamente, sustancia, de *sub-stare,* es algo que hay bajo los accidentes o manifestaciones sensibles de las cosas. La sustancia se nos presenta, ante todo, como un

cierto substrato de los accidentes, como lo que realiza su sustentación. Con gran facilidad nuestra imaginación tiende a representarse este soporte a la manera de un basamento físico, como una especie de subsuelo material donde los accidentes concretos y sensibles hundieran sus raíces. Nada hay más lejos del verdadero ser de la sustancia. Esta es algo real, pero no imaginable, sino inteligible. No es un trozo o fragmento material oculto en una cosa que manifiesta sus accidentes, sino la propia totalidad de la cosa como sujeto de ellos. Esta idea de un sujeto o soporte de los accidentes la adquirimos, primero, al analizar el movimiento o cambio. No hay transformación que no lo sea de un cierto substrato, de algo permanente a lo que antes de transformarse afectaba una cierta modalidad, y luego, por virtud de la transformación, otra. Tal substrato o principio permanente es, en el caso de las transformaciones meramente accidentales, la sustancia; lo que equivale a decir que esta es en cada cosa el sujeto de todos sus caracteres variables. Una segunda fase en la penetración intelectual de la idea de sustancia es entonces la que representa el concebirla como sujeto no solamente de las determinaciones variables, sino también de todas las determinaciones adjetivas, incluso de aquellas —las denominadas «propiedades»— que no pueden dejar de ser tenidas. De esta manera, la sustancia es lo mismo que la «esencia» en tanto que sujeto de todos sus accidentes.

La idea de la sustancia como principio de sustentación no expresa, sin embargo, la más profunda índole de esta categoría. Lo que radicalmente la define —por oposición al accidente— es el corresponderle el ser en sí; o, lo que es lo mismo, no el ser sustante, sino el ser subsistente; no el hacer de sujeto de inhesión, sino el no haber de tenerlo[317]. Mientras que el accidente es una entidad a la que compete ser en otra, lo propio de la sustancia es ser un ente al que lo que compete es ser en sí. Definir la sustancia sólo como el sujeto del accidente es omitir lo más esencial de ella, porque el sujeto del accidente dejaría de ser tal si a su vez fuese algo sustentado. De un modo negativo cabe, pues, decir que el ser de la sustancia se caracteriza por la no-inherencia. Pero esto no significa que se trate de algo puramente negativo. La no-inherencia que compete a la sustancia es una perfección positiva, el ser-en-sí, al cual se denomina «subsistencia». Lo imperfecto es precisamente lo contrario, a saber: esa falta de autonomía en la que estriba el «ser-en-otro», propio del accidente, que es como un parásito de la sustancia.

El rasgo capital de la sustancia —la «subsistencia»— se nos presenta, así, como un cierta «independencia» entitativa. No es, sin embargo, precisa una independencia absoluta. La plenaria y completa independencia sólo conviene a Dios, y este es un ser que, además de no ser en otro, tampoco es, en modo alguno, causado. Ahora bien: para distinguirse del accidente no es necesario carecer de toda causa: basta con no tener sujeto de inhesión. Ser-en-sí no es lo mismo que ser-por-sí. De ahí que la definición de la sustancia que propugna Descartes únicamente convenga a Dios. «Por sustancia —afirma el filósofo francés— no podemos entender sino la cosa que existe de tal modo que no necesita de ninguna otra cosa para existir»[318]. Esencialmente idéntica a esta definición es la de Spinoza: «Sustancia es lo que es por sí y se concibe por sí, o aquello cuyo

concepto no necesita del concepto de otra cosa por la que deba ser formado»[319]. Estas definiciones, aptas para caracterizar al Ser Supremo, no valen, en cambio, para la sustancia como categoría, pues toda categoría es un género de cosas, y la sustancia que se define en las fórmulas cartesiana y spinoziana es un único ser, precisamente aquel del que la teología filosófica prueba que, siendo causa de todos los demás seres, no puede ser causado por ninguno.

La independencia que se registra en la categoría de sustancia es tan sólo la que se necesita para diferenciarla de la categoría de accidente. Y en este sentido, según el cual cabe hablar de una pluralidad de sustancias, trátase de una doble independencia: por una parte, respecto de todo sujeto de inhesión; por otra, respecto de todo coprincipio intrínseco. Ya se ha aclarado antes lo primero. Por lo que concierne a lo segundo, y para advertir su sentido, téngase en cuenta que, aunque la materia prima y la forma sustancial de los seres corpóreos no son accidentes de estos, sin embargo, tampoco son sustancias, sino principios o coprincipios de ellas. Ni la materia prima ni la forma sustancial del ser corpóreo tienen la aptitud de ser en sí. Únicamente existe la una *con* la otra. Es la sustancia entera, compuesta por la materia prima y la forma sustancial, lo que en el ente corpóreo tiene un verdadero ser-en-sí. Por consiguiente, la subsistencia no sólo excluye el «ser-en-otro», sino también el «ser-con-otro» (entendido esto último de un modo rigurosamente propio y esencial, no accidental).

A diferencia de la sustancia, caracterízanse el accidente y los coprincipios sustanciales por ser algo radicalmente unido a otro. Compete al accidente el hallarse unido a la sustancia, el inherir o radicar en ella. Y es propio de los coprincipios sustanciales de los entes corpóreos el no ser más que el uno con el otro. No se trata, en suma, de naturalezas cerradas en sí mismas. Por el contrario, la sustancia, no correspondiéndole ni el ser en otro ni el ser con otro, es una naturaleza clausurada, terminada, completa. Y la subsistencia es justamente esa clausura o terminación, por cuya virtud se constituye en algo esencialmente autónomo. La plenitud esencial de la sustancia —es decir, lo que a una naturaleza la hace apta para ser algo en sí— no es, sin embargo, esa misma naturaleza. Pedro, Juan, Antonio, tienen esencialmente una naturaleza idéntica —la naturaleza humana—; y si esta se encuentra en ellos, es que como tal naturaleza no está cerrada en sí misma, sino abierta a sus respectivos inferiores. Lo que en cada uno de ellos la contrae a ser una determinada naturaleza singular es la correspondiente individualización. La naturaleza humana singular de Pedro ya no es la de Juan ni la de Antonio. Cada uno de ellos la tiene, en tanto que naturaleza singular, cerrada para los otros. Cabría pensar entonces que lo que hace subsistir a una naturaleza sea precisamente su respectiva individuación. Pero esto, que tiene una primera apariencia de verdad, no es, sin embargo, exacto. «Naturaleza individuada» no significa sino naturaleza que, estando contraída a un cierto ser, ya no puede, bajo ese mismo modo de contracción, hallarse en otro esencialmente idéntico. La naturaleza singular de Pedro ya no puede, como singularizada en él, encontrarse en ningún otro hombre. Mas esto no significa todavía que sea algo totalmente en sí. «No hallarse en otro ser esencialmente idéntico» no es lo mismo que «no hallarse absolutamente en, ni con, ningún otro ser».

La estatura de Pedro, aun cuando fuese igual a la de Juan y a la de Antonio, es algo individualizado en Pedro, y, sin embargo, no es una sustancia, sino un accidente. Otro ejemplo: la materia prima que hay en un cuerpo determinado no es numéricamente la misma que la que existe en otro, y, sin embargo, no es una sustancia, sino sólo un coprincipio sustancial.

Es preciso, por tanto, afirmar que la subsistencia supone la individuación, pero no se identifica con ella. Ni se puede cifrar tampoco en la existencia, bien que a veces el lenguaje vulgar use ambos términos como sinónimos. La existencia de una naturaleza sustancial *supone* la sustancialidad de esa naturaleza; no se la da. ¿Qué significa entonces —cabe preguntar— una naturaleza subsistente, pero no existente? Simplemente esto: una naturaleza que, de existir, sería un ente en sí, no en otro ni con otro. El árbol que ha de surgir de la semilla no es todavía existente; pero al pensarlo no me lo represento como un accidente ni como una parte sustancial (materia o forma), sino como algo subsistente, capaz de ser, no de cualquier manera, sino en sí. Por último, la subsistencia no es tampoco la capacidad de ser en sí que tienen ciertas naturalezas, sino aquello que da a esas naturalezas dicha capacidad. La subsistencia, en resolución, es lo que confiere a ciertas naturalezas la capacidad de ser en sí, lo que las cierra o termina esencialmente, como el punto a la línea; de tal manera, que, así clausuradas, todo aquello que pueda afectarlas —los accidentes, la propia existencia— no sean con ellas una misma esencia, sino algo sobreañadido, realmente distinto[320].

* * *

Puede ocurrir que algo tenga la capacidad de ser en sí, aunque se halle naturalmente ordenado a ser con otro. Tal es, por cierto, el caso del alma humana. Esta es la forma sustancial de nuestro cuerpo, aquello que lo anima o vivifica. Como forma sustancial del cuerpo humano, el alma del hombre es una sustancia específicamente incompleta. No es el hombre entero, sino una parte de él. Pero teniendo la capacidad de ser en sí, será preciso afirmar que es incompleta sólo como hombre, no como sustancia[321]. Todo lo cual puede ser resumido de este modo: el alma humana en estado de separación no tiene capacidad para realizar todas las operaciones de que puede ser principio; está imposibilitada de cumplir las operaciones que requieren cuerpo, a saber: las vegetativas y las sensitivas. Para la sustancia enteramente completa, es decir, para la que también lo es de una manera específica, se reserva el nombre de *supuesto* (ὑπόστασις). Boecio la define como *«naturae completae individua substantia»*[322] . En este sentido hay que decir, respecto al ser humano, que el supuesto no lo es el alma de ningún hombre, sino cada hombre (completo) individual. Cuando el supuesto tiene una naturaleza racional, como es precisamente el caso del ser humano, se denomina *persona,* la cual es definida por el mismo filósofo: *«rationalis naturae individua substantia»*[323].

(Dada la distinción, expuesta antes, entre naturaleza y subsistencia, no es imposible que una persona divina tenga también naturaleza humana. Esta naturaleza, según enseña la Revelación, es asumida por el Verbo. No subsiste en sí misma, o sea, no tiene una

subsistencia propia en cuanto naturaleza humana, sino que subsiste en el Verbo; está terminada por la misma subsistencia que corresponde a la naturaleza divina de Cristo).

La categoría de «sustancia» (completa) se divide, accidentalmente, en «sustancia primera» y «sustancia segunda»[324]. La sustancia primera es la individual, aquella que —como ente sustancial— no es en otro y —como ente individual— no se puede predicar de otro; tal, por ejemplo, la concreta naturaleza sustancial de Pedro. «Sustancia segunda» se denomina, en cambio, a la que puede ser atribuida o predicada; como la naturaleza universal «hombre» puede atribuirse a todo sujeto humano. La sustancia primera es denominada así en tanto que posee de una manera más estricta y formal la índole de sustancia, por ser individual. Esencialmente la categoría de sustancia se divide en «simple» y «compuesta». Es simple toda aquella cuya esencia carece de partes, o dicho de otro modo: la que no consta de materia prima y forma sustancial; compuesta, en cambio, la que se halla en el otro caso. Las sustancias simples son puros espíritus —por carecer de materia—, y la teología de la fe, que los denomina «ángeles», los clasifica en diversas especies. La sustancia compuesta —todo ente corpóreo— se subdivide en inanimada y animada. La inanimada —el mineral— es la que carece de vida; y la animada es el ser viviente, que abarca dos modalidades: la insensitiva y la sensitiva. La primera es el vegetal o planta; la segunda, el animal. Este, a la vez, puede ser irracional y racional (respectivamente, bruto u hombre).

3. *La cualidad y la relación*

Cualidad y relación coinciden en ser accidentes que afectan de una manera intrínseca a la sustancia y no implican materia necesariamente. Cada uno de ellos tiene su peculiar modo de ser, objeto de un estudio respectivo en este mismo epígrafe. Pero antes de acometer ese estudio, y ya que, por las razones mencionadas, sólo estos accidentes serán especialmente examinados, conviene establecer una cierta teoría general del accidente, del mismo modo que antes se hizo con la categoría de sustancia.

En general, accidente es todo aquello a lo que compete ser en otro, al cual determina, por tanto, sólo de una manera secundaria. Su existir no es más que un inherir, un puro «ser-en». A diferencia de la sustancia, es una naturaleza que recaba su sujeto de inhesión; y, por oposición a las formas sustanciales del ser corpóreo, no puede inherir más que en un ser ya esencialmente constituido. Ambas características deben tenerse en cuenta para definir al accidente, pues también la forma sustancial del ser corpóreo está ordenada a inherir en un sujeto, pero de tal manera, que determine a este originalmente, como «acto primero»; mientras que el accidente afecta a su sujeto como «acto segundo», como determinación sobreañadida a una esencia completa. De donde resulta que si la sustancia sustenta al accidente, este la determina o afecta, siquiera de un modo secundario. En este sentido la sustancia es un ente potencial; de ella se educe el acto segundo que es el accidente respecto de su sujeto. El accidente constituye, pues, comparativamente a su sustancia, algo surgido «en» y «de» ella misma; bien que el estímulo o el influjo que toda educción implica, pueda venir de fuera.

No es, sin embargo, imposible que el accidente exista separado, sin estar inhiriendo en un sujeto[325]. El accidente es una naturaleza a la que compete ser en un sujeto de inhesión; pero esto lo sigue siendo aun cuando de hecho no afecte a ninguna sustancia, siempre que haya algo que lo mantenga en el ser. Esta condición es imprescindible, por ser el accidente algo naturalmente desprovisto de subsistencia propia. Por tanto, el accidente sólo puede existir separado si Dios suple, a su modo, lo que la sustancia finita realiza. Lo cual no significa que Dios sea el sujeto de inhesión de ese accidente —pues, como muestra la teología filosófica, el Ser omniperfecto no puede recibir nada—, sino que realiza de una manera activa lo que la sustancia finita cumple pasivamente. Todo lo cual es posible en tanto que la Omnipotencia tiene la capacidad de hacer por sí lo mismo que realiza mediante las criaturas. Pero aunque todo esto lo sepamos de un modo natural, sigue siendo un misterio la manera concreta en que Dios mantiene activamente al accidente separado; y sólo por la Revelación tenemos noticia de cuándo, en efecto, lo hace (misterio de la Sagrada Eucaristía).

Una vez hechas estas aclaraciones, que convienen, en general, al accidente —no a ninguno de ellos en particular—, procede examinar de un modo respectivo la naturaleza de la «cualidad» y la de la «relación» como afecciones o determinaciones intrínsecas del ser de la sustancia.

a) *La cualidad*

Ninguna de las categorías puede ser, hablando propiamente, objeto de definición, sino, a lo sumo, de descripción, ya que se trata de géneros supremos que no tienen otros sobre sí. De un modo descriptivo, la cualidad puede caracterizarse como aquello que determina formalmente a la sustancia de una manera intrínseca y absoluta. Por afectar de una manera intrínseca a su sujeto, la cualidad coincide con la cantidad y la relación. Pero difiere de la cantidad por tratarse de algo que determina formalmente a su sujeto; y se distingue de la relación por cuanto afecta a este de una manera absoluta, sin orientarle o dirigirle a otro. En rigor, es el único accidente que de veras determina a la sustancia en sí misma, pues la cantidad no es propiamente determinativa de la sustancia —no hace otra cosa que distenderla, espacial o temporalmente—, y la relación no afecta al sujeto en sí mismo, sino en orden a un término (este papel es en sí mismo blanco, pero no es, considerado en sí mismo, semejante; sólo es semejante con relación, por ejemplo, a otro papel que sea blanco también).

Aristóteles divide la cualidad[326] en cuatro grupos o modalidades, según que afecte a su sujeto en cuanto provisto de cantidad, o como capaz de actividades, o como susceptible de alteración, o, en fin, en tanto que pueda estar bien o mal acondicionado como naturaleza. Al primer grupo corresponde la *figura* y la *forma*; al segundo, la *potencia* y la *impotencia*; al tercero, la *cualidad pasible* y la *pasión*; al cuarto, el *hábito* y la *disposición.* Examinemos separadamente las respectivas características de cada uno de estos tipos de cualidad. La figura no es otra cosa que la manera de estar terminada la cantidad de los seres materiales, constituyendo, pues, el perfil de estos. Con el nombre de «forma» se designa aquí, en una acepción estrictísima, la correcta proporción de la partes de la figura (forma en el sentido de «formositas»). La figura y la forma, por

implicar la cantidad, únicamente conviene a los cuerpos o sustancias materiales.

Se denomina «potencia» a aquello que dispone inmediatamente a la sustancia para la operación, o, lo que es igual, todo poder activo —facultad— que la sustancia tenga. Se la llama «principio inmediato de operación», por ser el sujeto de la potencia lo que hace de principio último de toda operación o actividad. Con el término «impotencia» no se designa aquí la falta de una potencia determinada, sino aquella potencia que es débil o poco eficaz. «Cualidad pasible» y «pasión» son los nombres con que se designa a los accidentes según los cuales se verifica la alteración[327]. La diferencia entre ellos consiste en que la cualidad pasible es duradera, mientras que la pasión[328] es efímera y transitoria; tal, por ejemplo, la diferencia entre el color rojo de la sangre y el ocasional rubor que expresa una situación emocional.

Por lo que toca al hábito y la disposición, su mutua diferencia estriba igualmente en la mayor o menor estabilidad respectiva. La palabra «hábito» sirve también para significar —como se señaló en el epígrafe 2 de este mismo capítulo— no una especie de la categoría de la cualidad, sino una categoría o predicamento entero. De ahí que convenga, para evitar equívocos, distinguir entre «hábito predicamental» y «hábito subpredicamental». Del segundo de estos nos ocupamos ahora, caracterizándolo como la cualidad estable por la que un sujeto se halla bien o mal acondicionado en su ser y en su actividad. Si lo afectado inmediatamente por ese hábito es la propia sustancia, tenemos el «hábito entitativo»; y si no es la sustancia, sino una potencia de ella lo que inmediatamente se determina, el «hábito operativo». Ejemplos de hábitos entitativos son la salud, la enfermedad, la gracia sobrenatural habitual. El hábito operativo se subdivide en estricto y no estricto. Ambos coinciden en ser no una potencia, sino una determinación de alguna potencia, es decir, algo gracias a lo cual las potencias están inclinadas a comportarse más de una manera que de otra. Hábitos operativos no estrictos son la acción cognoscitiva y la apetitiva, pues, en rigor, estas no constituyen propiamente acciones, toda vez que su sujeto no produce ningún efecto ni en lo conocido ni en lo querido. También son hábitos operativos no estrictamente dichos las especies impresas y las expresas del conocimiento, por ser afecciones reales de las potencias cognoscitivas.

Los hábitos operativos estrictamente dichos se clasifican en dos grupos: los que determinan a la potencia cognoscitiva y los que afectan a la potencia apetitiva. No se habla de hábitos operativos concernientes a otras potencias, por ser este tipo de hábito algo que únicamente puede convenir a las potencias que no están determinadas de una manera absoluta. De ahí que, incluso en el caso de las facultades cognoscitivas, sólo existan hábitos operativos en los sentidos internos y en el entendimiento, pues los sentidos externos están por naturaleza determinados de una manera unívoca. Los hábitos operativos del entendimiento son de dos clases: especulativos y prácticos. Hábitos intelectuales especulativos son: la «inteligencia», o hábito de los primeros principios especulativos, la «ciencia» y la «sabiduría». Hábitos intelectuales prácticos son, en cambio, la «sindéresis» (hábito de los primeros principios prácticos), la prudencia y el arte (las ciencias prácticas). El hábito que afecta a la potencia apetitiva se divide en bueno (virtud) y malo (vicio).

b) *La relación*

Por la misma razón que la cualidad y que todas las demás categorías, la relación no puede ser verdaderamente definida. Es un concepto primario, un género supremo, cuyo sentido se patentiza con ejemplos. Así, la igualdad, la semejanza, la paternidad, la filiación, son relaciones, no entidades absolutas. Cabe, en cierta forma, describir ampliamente la relación como la ordenación de una cosa a otra: *ordo unius ad aliud.* Se trata de algo que no conviene de una manera aislada a ningún ser, sino que afecta a su propio sujeto en tanto que hay otra entidad con la que este mantiene algún vínculo. Como accidente, la relación no es nada incluido en la esencia de su sujeto, sino algo sobreañadido a ella. De aquí la necesidad de distinguir entre «relación trascendental» y «predicamental». La relación predicamental es el accidente relación, o sea, la referencia u ordenación que afecta accidentalmente a su sujeto. Se denomina predicamental, por constituir un determinado predicamento o categoría. En cambio, es relación trascendental toda referencia u ordenación incluida en la esencia misma de una cosa, de tal manera que esta no pueda ser definida sin aquella. Así, toda potencia guarda una relación esencial a su objeto y no puede ser sin esa relación. La potencia visiva incluye en su propia esencia una relación al color; la potencia intelectiva, una relación al ser. Las mismas sustancias, en tanto que producidas, mantienen una relación esencial con su causa agente o productora. Estas relaciones esenciales no pueden constituir un grupo determinado de accidentes, precisamente por ser algo incluido en la estructura esencial de aquello a lo que afectan. No representa nada sobreañadido a un ente y distinto de él, sino que en realidad son su mismo sujeto en tanto que, por su propia naturaleza, está ordenado a otro. Y como esto no ocurre sólo a un determinado género de entes, sino que se da en cualquier predicamento o categoría, tal relación se denomina «trascendental».

La relación de que aquí se trata es la predicamental, un tipo o género de accidente caracterizado por no tener otro ser que el dirigirse a un término. La semejanza de este papel con otro no es una cosa absoluta que incluya en su esencia un respecto a otra cosa; es un puro respecto. Aristóteles describe a este como un πρὸς τί[329] ; la Escuela, como un *ad aliud.* Es, por así decirlo, la «adaliedad», la mera orientación hacia otro ser, lo que define a la pura relación, de tal manera que esta es un «hacia otro», una tensión. Decir que este papel tiene, por ejemplo, una semejanza cromática con otro papel es reconocer en él algo indudablemente suyo, pero que no es tenido sino en función de otra cosa. La semejanza del papel A con el papel B desaparece si el papel B se extingue, aunque A siga existiendo y continúe conservando su color. La relación implica, pues, como todo accidente, un *sujeto,* pero necesita también de un *término,* al que el primero se enlaza o dirige. Ella misma no es ni su sujeto, ni su término, sino algo por lo que aquel se vierte a este. Toda relación tiene además un *fundamento.* En el ejemplo considerado, tal fundamento es la blancura de ambos papeles. Estos, aun cuando sean de-semejantes por cualquier otro título, son semejantes según el color. La relación de paternidad de un hombre con su hijo no sólo implica como sujeto al padre y como término al hijo, sino que tiene precisamente por fundamento la generación de este por aquel.

Dentro de la Escuela, la dirección suarista identifica realmente a la relación con su

fundamento. Y es indudable que, cuando este existe, también existe la relación y que sin él la relación no se da. Pero tan cierto como ello es que, aunque se dé el fundamento, no siempre se da la relación; así, en el ejemplo anterior, la semejanza del papel A con el papel B deja de darse si B desaparece, aun cuando A continúe siendo blanco. Los partidarios de la opinión suarista responden a esto afirmando que el fundamento de la relación ha de entenderse de una manera adecuada, como estando realmente en el sujeto y en el término de la misma. Pero aun así sigue siendo verdadero que el color blanco que se da en A y en B es algo absoluto, lo cual no le acontece a la semejanza que hay entre A y B.

Esencialmente, la relación se divide según el fundamento en que se apoya. Si este fundamento hace que uno de los extremos de la relación reciba el ser del otro, se tiene la «relación de causalidad»; en el caso de que no se dé tal recepción del ser entre dos extremos, la relación no puede ser más que de «conveniencia» o «discrepancia». Si la conveniencia es según la sustancia, se denomina «identidad»; su contrario es la «diversidad». La conveniencia según la cantidad es la «igualdad», a la que se opone la «desigualdad». Por último, la conveniencia según la cualidad se denomina «semejanza», siendo su opuesto la «desemejanza». En lo que concierne a la relación de causalidad, hay tantos tipos como modos correspondientes de causa, según habrá de verse en el epígrafe siguiente. Antes de pasar a él conviene, sin embargo, señalar cómo la relación puede ser dividida accidentalmente, o sea, según que le acontezca ir o no ir acompañada de otra relación, y asimismo según la manera en que en el primer caso sea efectivamente correspondida por otra. Si una relación real va acompañada de otra relación real cuyo sujeto es lo que en la primera era término, se tiene la relación «mutua». Si sólo es correspondida por una mera relación de razón, se llama «no-mutua». Por ejemplo, a la relación real de la paternidad responde la filiación, que también es real; lo mismo acontece con la semejanza real de un ente con otro, porque si A es realmente semejante a B, este es realmente semejante a A. En cambio, no es mutua la relación entre el cognoscente y lo conocido; la que hay del primero al segundo es una relación real de dependencia, mientras que la que va de lo conocido al cognoscente es una simple relación de razón (ninguna cosa sufre modificación o determinación por el hecho de «ser conocida»). Las relaciones mutuas se subdividen, a su vez, en relaciones «de equiparancia» y «de disquiparancia», o, respectivamente, «simétricas» y «asimétricas», según que la relación sea o no la misma si se intercambian sus extremos. Así, la semejanza es una relación simétrica, ya que si A hace de sujeto y B de término, también A puede hacer de término y B de sujeto, sin que deje de darse una relación de semejanza. En cambio, la relación de paternidad es asimétrica, pues si se cambia el orden de sus extremos, es sustituida por la relación de filiación.

4. *Causa material y causa formal*

La analítica ontológica del ser finito no se limita a considerar a este según sus diversos modos de «constituir» estáticamente a las cosas, sino que se extiende a examinar también

sus diversas maneras de «influir» en ellas. El estudio de lo primero da lugar a la clasificación de las «categorías» o modos de ser; el de lo segundo, a la división de las «causas», que corresponde a ciertos modos de influir. En su acepción más estricta, causa es aquello que real y positivamente influye en una cosa, haciéndola depender de él. Toda causa es, por tanto, un principio, algo originativo de un acto. Pero no es cierto lo inverso. No todo principio es causa. Principio es, en general, aquello de lo que algo procede, sea cualquiera la forma de la procedencia. Esta puede tener un sentido meramente lógico o, por el contrario, una verdadera significación entitativa. Mi conocimiento del fuego puede provenir de mi conocimiento del humo; pero el humo real procede del fuego real. La causa, por oposición al mero principio, es un ente del que algo procede de un modo entitativo, no puramente lógico. Pero es, además, un ente positivo, no una falta de entidad.

La privación es también, a su manera, negativamente, un principio real imprescindible para que algo sea engendrado. De esta manera, la falta de una determinada forma sustancial es un principio real (negativo) de la generación (a partir de la potencialidad de la materia prima) de una nueva sustancia corpórea. Pero no es causa, porque la falta de ser no puede dar ser. Para tener la índole de causa es preciso ser algo que influya en el ser de otro. De ahí que tampoco sea causa el principio entendido como simple comienzo. A la fase inicial de un movimiento puede, sin duda, denominársele principio de él, mas no causa, porque no es lo que determina al movimiento, sino algo determinado por aquello que ha hecho a este empezar. Dicho de otra forma: el comienzo es la parte que «precede» a las demás partes de un mismo todo; pero no aquello de lo que «proceden» ni el todo ni ninguna de sus partes. Por último, la causa no sólo influye en el ser de una cosa, sino que hace a esta depender de ella. (De ahí que en la sagrada teología no se llame causa al Padre respecto del Hijo, pues el ser que al segundo confiere el primero lo tiene, sin embargo, comunicado con este, no dependiente de él).

Otros conceptos que tampoco deben confundirse con el de causa son los de «condición» y «ocasión». La condición no posee causalidad: es un simple requisito para el ejercicio de esta, es decir, algo sin lo cual no puede darse la actividad causal: Respecto de ella, la condición se comporta como algo preparatorio o como algo meramente auxiliar. El conocimiento de un bien es necesario para que este sea amado, pero no es más que un simple preparativo del correspondiente amor. El cerebro es necesario para el pensamiento humano, pero no como causa del mismo, sino como algo auxiliar que hace posible al entendimiento relacionarse con las cosas sensibles en que se apoya. Con el nombre de «ocasión» se designa aquello cuya presencia induce a la causa a obrar. Es una situación favorable para el ejercicio de la causalidad, pero no es por sí sola capaz de este ejercicio.

El valor objetivo de la noción de causa ha sido frecuentemente negado. En la Antigüedad lo combatieron los escépticos —especialmente Pirrón—, y en la época moderna tiene como principales adversarios a Hume y Kant. El primero de estos pensadores modernos afirma que no captamos nunca la influencia ejercida por un ser, de suerte que lo único que percibimos es que a ciertos fenómenos suceden siempre otros

fenómenos determinados, de donde resulta que los asociamos de tal modo, que las imágenes de los primeros nos suscitan las de los segundos, y así llamamos causas a los unos y efectos a los otros[330]. Para el filósofo del idealismo formal la noción de causa no es sino una categoría subjetiva, pura forma mental, procedente de la peculiar constitución de nuestro entendimiento, y en cuya virtud enlazamos u ordenamos fenómenos sucesivos[331]. Sin embargo, el valor objetivo de la noción de causa se comprueba, primero, por la experiencia, y además mediante un raciocinio legítimamente fundado. No es cierto que no captemos nunca el influjo de un ser. Tenemos la experiencia interna de producir modificaciones en nosotros mismos y en otros seres, de tal manera que estas modificaciones no se nos presentan sólo como posteriores a ciertos actos nuestros, sino simplemente como producidos por ellos. E inversamente, tengo conciencia de recibir el influjo de cosas que obran desde fuera sobre mí. Lo que nunca captamos directamente es el influjo de un ser externo sobre otro ser externo; pero que tal influjo ha de darse lo sabemos por un raciocinio, o sea, de una manera mediata. Cuando algo que no era llega a ser, es necesario que otro lo haya producido, pues para que una cosa se produjera a sí misma, sería preciso que ya tuviera el ser antes de producirse.

Hay tantas modalidades de causas cuantas, inversamente, maneras de depender. Aristóteles distingue hasta cuatro géneros de causas: *material, formal, eficiente* y *final*[332]. La entidad de una estatua depende intrínsecamente de aquello de que está hecha —por ejemplo, el bronce—, y a lo que, por tanto, se denomina causa material; y del aspecto o configuración que la hace ser precisamente lo que es —causa formal—. De una manera extrínseca, la estatua depende del escultor que la ha hecho —causa eficiente — y del objetivo que con ella se pretendió lograr —causa final—. Estas cuatro modalidades de causa no son unívocas. Cada una de ellas representa un modo esencialmente distinto de influir en el ser del efecto. No son, por consiguiente, especies de un mismo género, sino miembros de una analogía de proporcionalidad propia. Todas coinciden en ser —cada cual a su modo— causas. Examinemos, en primer lugar, los dos géneros de causa intrínseca. Por ellos comenzamos, por tratarse de causas que ejercen su oficio de una manera pura y simplemente constitutiva, esto es, comunicando su ser a la que de ellas depende.

a) La causa material es definida por Aristóteles: ἐξ οὗ γίγνεταί τι ἐνυπάρχοντος[333], aquello de lo que algo se hace y en lo cual es. La estatua hecha de bronce no es fuera de este, sino en este. Tal estatua es *de* bronce y *en* bronce. La causa material es así el sujeto permanente de cuya potencia se educe un nuevo ser. En el ejemplo propuesto, lo que hace de causa material (el bronce, respecto de la estatua) es, sin embargo, en sí mismo, una sustancia completa, que consta de materia prima y forma sustancial. Esto significa que la sustancia bronce tiene, a su vez, por causa material a una sustancia incompleta —la materia prima—, de la que está hecha y en la cual es, como todo ente corpóreo. De donde resulta que la materia prima es causa material del bronce, y este, por su parte, causa material respecto de la estatua. En un sentido estricto, la causa material es, en cada sustancia corpórea, la materia prima en la que inhiere la respectiva forma sustancial. En

una acepción más amplia, toda sustancia corpórea es, a su vez, causa material de sus accidentes (y del compuesto de estos y su sustancia). Por último, en una acepción amplísima, toda sustancia, corpórea o incorpórea, es causa material de cualquiera de sus determinaciones. Por otra parte, conviene advertir que la causa material tiene un doble respecto: uno, al compuesto de ella y de la causa formal; otro, a la causa formal misma. Tanto el compuesto como la causa formal de este dependen, a su modo, de la causa material: el compuesto, por tenerla como un principio entitativo, del que está hecho; la causa formal, por estar sustentada y recibida en este coprincipio entitativo.

Todavía cabe dar al término «causa material» una acepción más flexible que las anteriores. En ellas esta causa se comporta, a la vez, como *ex qua* y como *in qua:* como algo de lo que una cosa se hace y en lo que inhiere o es sustentada. Si se prescinde de esta segunda nota, cabe llamar causa material, en cierto modo, a otras entidades —por ejemplo, al niño, respecto del hombre—. No cabe duda de que el segundo depende en alguna forma del primero. Sobre el sentido de esta dependencia se levanta, por cierto, la posibilidad de la educación y de toda pedagogía. Pero el niño no es para el hombre ni causa formal, ni causa eficiente, ni causa final. Es algo de lo cual el hombre se hace, de suerte que es preciso señalar una cierta «procedencia» entitativa, y no únicamente una simple «precedencia» cronológica[334]. El ser del niño está en potencia al hombre y de dicha potencia surge este. Análogamente, cabe hablar también de la causalidad material que, en cierto modo, corresponde a los hechos humanos que han influido en el curso de la historia[335].

b) La causa formal es, en un sentido estricto, aquello por lo que intrínsecamente una cosa es lo que es. Representa, por tanto, lo que en cada ente especifica o determina la manera de ser del mismo. Únese a la causa material, como el acto a la potencia; de suerte que le conviene también una doble relación: una al compuesto y otra a la causa material. Respecto del compuesto, es un coprincipio entitativo por el que este se especifica o determina; respecto de la causa material, es aquello por lo que esta se actualiza. Como la forma, la causa formal se divide en sustancial y accidental. Es sustancial la que determina original y primariamente a un ser. Si este ser es corpóreo, su forma sustancial puede caracterizarse como aquello que directamente actualiza a su materia prima. Forma accidental es todo acto segundo, toda determinación que ya suponga constituida a una sustancia. Si esta es corpórea, todas sus formas accidentales pueden ser definidas como actualizaciones de una materia segunda.

El carácter especificativo conviene, sin embargo, a ciertas formas que no están propiamente en los seres determinados por ellas. La idea ejemplar (paradigma, modelo), a cuyo tenor el artífice hace su obra, no se halla en esta, sino en la mente del artífice, y, sin embargo, es una cierta forma especificativa o determinativa de lo que este hace. Análogamente, el árbol que percibo especifica o determina mi aprehensión, diferenciándola de toda percepción mía de cualquier otro cuerpo, pero no es, en verdad, una parte integrante de ella, porque no puede rigurosamente decirse que el árbol sea de la percepción, sino más bien al revés: que la percepción lo es del árbol. Por consiguiente, si

por causa formal se entiende solamente lo que se comporta de una manera especificativa, cabe también hablar de causa formal extrínseca, de la que son ejemplos los casos mencionados. En general, es causa formal extrínseca todo lo que especifica a un ente desde fuera: la idea ejemplar del artífice, para la obra que este hace; la forma conocida respecto del acto de conocerla y, en suma, todo término de la relación trascendental para el ser que con él la mantiene.

5. *Causa eficiente y causa final*

Las últimas consideraciones nos han permitido pasar de la causalidad intrínseca a la extrínseca. Este segundo modo de causalidad conviene siempre a la causa eficiente y a la final, que no pueden ser sino extrínsecas, mientras que la causa formal puede hallarse en la misma constitución de lo influido por ella, y en su sentido más estricto y riguroso no puede ser sino en dicha constitución. Estudiaremos por separado la causa eficiente y la final, a cada una de las cuales corresponde una determinada especie de primacía sobre la otra. En el orden de la ejecución, la causa eficiente precede a la final; pero en el orden de la intención el fin es previo a la causa eficiente. Aunque el fin perseguido por el artista no se consigue sino por la acción de este como causa eficiente, dicho fin actúa como algo que hace que el artista opere; y en cuanto causa determinante del mismo, es, por naturaleza, previa a él.

a) *La causa eficiente*

Define Aristóteles a la causa eficiente: ὅθεν ἡ κίνησις πρῶτον, aquello de lo que primariamente procede el movimiento[336]. Se entiende, claro es, tal primacía —según se advirtió antes— en el orden de la ejecución, no en el de la intención. Aquello de lo que primaria y ejecutivamente procede el movimiento que tiene como término a la estatua, es el escultor, la causa activa o eficiente de ella. Es indudable que la realización de esta depende también de su causa material y de su causa formal; pero estas otras causas tienen como requisito previo de su influjo la intervención de la causa eficiente, que es la que dispone a la materia para que de ella sea educida una forma determinada. Con anterioridad a dicha intervención, la causa material está en potencia respecto a una pluralidad de formas. Lo que la saca de su indiferencia es el influjo activo de la causa eficiente, la cual, por determinar a la materia en el movimiento que tiene como término a un ser provisto de cierta forma, es anterior en dicho movimiento, a la materia misma que este supone. Por lo demás, conviene observar que la palabra «movimiento» es tomada concretamente en el sentido del «movimiento físico», no en el del «movimiento metafísico» (aniquilación y creación), cuya única causa agente es la Divinidad[337]. Aquí nos referimos a la causa eficiente sólo dentro del ámbito del ser finito; de tal manera que por ella entendemos todo ente finito del que primariamente procede un movimiento físico. Pero esto nos obliga a plantear un tema debatido a lo largo de la época medieval y también en la llamada Edad Moderna: la cuestión de si el ente finito es realmente capaz de eficiencia, esto es, de producción activa.

Algunos filósofos árabes y judíos citados por santo Tomás —entre ellos, sobre todo,

Avicena y Avicebron[338] — sostienen que los cuerpos son incapaces de producir sustancias. Esta teoría es extendida a todas las criaturas en la concepción del «ocasionalismo», propuesta por Malebranche, según el cual Dios es la única causa eficiente, no siendo el ente creado más que una simple ocasión de que esta causa actúe[339]. Para Leibniz, las apariencias de un nexo causal entre las mónadas deben ser explicadas, en realidad, por una «armonía preestablecida», pues ni las mónadas tienen ventanas por las que pueda entrar o salir nada, ni es posible que un accidente emigre de una sustancia a otra[340]. Los principales argumentos de estos filósofos —además del que acaba de exponerse, y que también se formularon en la época medieval— son los que siguen. Las potencias activas de los cuerpos son formas accidentales; por consiguiente, carecen de eficacia para producir entidades sustanciales. Por otra parte, la sustancia corpórea es la que más dista de la sustancia divina; si esta es puramente activa, debe aquella, por tanto, ser puramente pasiva. Y este mismo argumento de la distancia, pero aplicado no sólo a los cuerpos, sino a toda criatura, es el de la teoría ocasionalista.

El argumento leibniziano y medieval, de que un accidente no puede emigrar de una sustancia a otra, expresa una verdad indiscutible, puesto que el accidente no es una sustancia que pueda trasladarse, sino algo radicalmente afecto a su sustancia y beneficiario de ella. Pero esto no constituye una objeción a la posibilidad de que un ente finito actúe sobre otro. La eficiencia no estriba en que algo tenido por un ente salga de él para instalarse en un sujeto distinto. No se trata de que la causa eficiente segregue una cierta forma y la introduzca en otra sustancia, sino de que actualice en un sujeto algo que en él sólo era potencial. La imaginación tiende a representar como una especie de «entrega» lo que es más bien lo contrario, a saber: una «extracción». El escultor no se quita a sí mismo su forma propia para dársela al bronce; se limita a educir de la potencia de este la actualidad de la estatua. Ni el maestro se queda ignorante por engendrar la ciencia en el discípulo.

Igualmente débiles son las demás objeciones a la actividad del ser finito. Las potencias activas de todo ente finito son ciertamente formas accidentales; pero de aquí no se sigue su incapacidad para la educción de formas sustanciales, pues así como el accidente existe gracias a la sustancia, también es activo por la virtud de ella; y lo que actúa por la virtud de otro determina un efecto que se asemeja a este otro más que a él. Por lo que toca a los argumentos que se amparan en la distancia de la Divinidad al ser finito, es necesario advertir que la diferencia máxima no es la existente entre el Ser Supremo y toda criatura, sino precisamente la que va desde aquel a la materia prima, pues esta es pura potencia, y Dios —según lo prueba la teología filosófica— es puro acto. Los mismos cuerpos ya tienen algo que les asemeja a Dios, porque no se componen sólo de materia, sino también de forma; y de ahí que, como afirma santo Tomás[341], sean pasivos en cuanto tienen la primera y activos por virtud de la segunda. Para que ningún ente creado fuese activo, sería preciso que consistiese en pura potencia; y ningún ente real carece por completo de actualidad. La misma materia prima no es un ente real, sino un coprincipio entitativo de todas las sustancias materiales.

La actualidad de todo ente finito supone, en primer lugar, un sujeto activo y otro

pasivo. El sujeto activo es denominado «agente», y el pasivo, «paciente». Puede acontecer —tal es el caso de los seres vivos— que la actividad termine en el mismo sujeto que la hace. Pero es preciso entonces que dicho sujeto tenga una parte activa y otra pasiva. De ahí la necesaria composición o pluralidad de partes, propia del ser viviente. En cualquier caso, el sujeto agente debe tener una potencia activa que le permita obrar. Esta potencia activa no se identifica con la esencia del sujeto, sino que es una cualidad del tipo denominado «hábito operativo», según se mostró en el epígrafe 3 de este mismo capítulo. A la potencia activa del sujeto agente corresponde una potencia pasiva en el sujeto paciente; pero esta potencia pasiva no es una cualidad ni ningún accidente, sino tan sólo una capacidad de tenerlo, es decir, uno de los aspectos de la potencialidad del sujeto pasivo.

Tampoco basta, para la eficiencia, que el sujeto agente posea una potencia activa, pues si esta no se halla en ejercicio, no se produce modificación alguna. El acto de la potencia activa es lo que se llama «acción», a la cual corresponde en el sujeto paciente la «pasión». *Por* la acción, el agente que tiene potencia activa determina el «efecto» en el paciente. No se puede decir, sin embargo, que la acción sea la causa del efecto; del mismo modo que tampoco se puede decir que la pasión sea el sujeto paciente del mismo. La causa es lo que produce al efecto; pero la acción es la misma producción de este, como hecho dependiente de un sujeto activo. Y, a su vez, el sujeto paciente es aquello en lo que el efecto se produce, no siendo la pasión sino el mismo producirse del efecto, en tanto que este depende ejecutivamente de una causa activa, y material o potencialmente, del sujeto pasivo en el que queda.

De las varias divisiones que, en atención a criterios distintos, suelen hacerse de la noción de la causa eficiente, sólo nos interesa por ahora la que distingue entre «causa principal» y «causa instrumental». Ningún efecto puede, en cuanto tal, ser superior a su causa, ya que lo superior no puede ser debido a lo inferior. No es imposible que, una vez producida una cosa, esta llegue a adquirir otras perfecciones por la influencia de causas nuevas y que dichas perfecciones sean superiores a las que tuvo en otra etapa anterior. Pero en tal caso será preciso hablar de efectos nuevos y de nuevas causas, y entre unos y otras deberá haber también la correspondiente proporción. Sin embargo, cabe preguntarse cómo es posible, por ejemplo, que el pincel del pintor produzca algo entitativamente superior a él mismo; y, en general, cómo se explica que todo instrumento sea apto para la producción de efectos que le exceden. A estas preguntas responde la distinción entre causa principal y causa instrumental.

Causa principal es la que actúa por su virtud propia; instrumental, la que lo hace movida por la causa principal, de tal manera, que sin esta moción no produciría el efecto que se le atribuye. El pincel es la causa instrumental del retrato, pues no produce a este si no interviene el pintor como causa principal. La causa instrumental concurre con su causalidad propia en la determinación del efecto, pero no es capaz de dar realidad a este si esa causalidad propia no está elevada por la virtud de la causa principal. El pincel pinta el retrato en tanto que está proporcionado a este efecto por haber recibido del pintor una virtud superior a la que por sí solo tiene. Esta virtud o capacidad activa se halla en el

instrumento como algo transitoriamente comunicado por la causa principal, y se diferencia, así, de la que es propia de aquel, por dos razones. En primer lugar, únicamente se halla en el instrumento cuando este es objeto de moción por la causa principal, mientras que, la virtud propia de la causa instrumental está siempre tenida por ella. En segundo lugar, se trata de una virtud o fuerza que se halla en el instrumento en tanto que este actúa, mientras que la que es propia de él es poseída también sin necesidad de ser aplicada a la acción. Por consiguiente, sólo puede decirse que la causa instrumental es inferior a su efecto, si no se tiene en cuenta más que la virtud propia y permanente de ella; no si se la concibe como elevada o confortada por la virtud que transitoriamente, y sólo para la producción de dichos efectos, le confiere la causa principal.

b) *La causa final*

La idea de causa implica la de principio. ¿No será, pues, una contradicción hablar de causalidad final? Al término de la acción se denomina fin de ella, y es algo que el agente ha producido; por tanto, no puede convenirle la índole de causa. Y, sin embargo, no sólo se habla del fin como aquello que se consigue con la acción, sino también como algo que con ella se persigue. Por virtud de esta nueva acepción, el fin ya no es un simple efecto determinado por el agente, sino, al revés, aquello por lo que el agente es determinado a obrar. Para poder hablar del fin como una causa, es necesario, pues, que se lo entienda no como aquello en que la acción termina, sino como aquello por lo que el agente se predetermina.

La idea del fin como causa es subsidiaria de la de *pre-tensión.* El fin es algo que se pretende. Tal pretensión es previa a aquella otra tensión que acaba en el efecto. El fin en tanto que causa es el principal determinante de una pretensión del agente, algo que solicita a este, que le atrae. Antes de producir el fin-efecto, el agente es movido por el fin-causa. Y esta es la razón por la que hay que afirmar que la causa final tiene primacía sobre las otras, ya que es naturalmente previa a la causa eficiente. Lo pretendido (el fin como causa) es, de esta suerte, aquello por lo que algo se hace: τὸ οὗ ἕνεκα[342], *id, propter quod aliquid fit.* En otro sentido, cabe, no obstante, afirmar que aquello por lo que algo se hace es la causa eficiente. Para evitar equívocos entre el orden de la ejecución y el de la pretensión, puede decirse que la causa eficiente es el motor, y la causa final el motivo: de modo que la primera es lo que hace a la cosa, y la segunda, aquello por lo que en último término se la hace.

El principio según el cual todo agente obra por un fin no se refiere de un modo exclusivo a los agentes puramente humanos ni constituye una especie de proyección de lo que ocurre en nosotros sobre lo que acontece en la realidad extrasubjetiva. Se trata de un principio que expresa una exigencia propia de todo ente activo. La causa eficiente no produciría un efecto determinado, si ella, a su vez, no estuviese predestinada, si no tuviese más inclinación a un efecto que a otro. «Si el agente —dice santo Tomás— no tendiese a algún efecto determinado, todos le serían indiferentes; ahora bien: lo que es indiferente a varias cosas no hace una de ellas en vez de otra... Sería, por tanto, imposible que actuara. Así, pues, todo agente tiende a algún efecto, que se dice su

fin»[343]. En una palabra: el agente no produciría el «fin-efecto» si no estuviese predeterminado por el «fin-causa». Y es a esta previa determinación, sin la cual no es posible que el agente produzca ningún efecto determinado, a lo que en un sentido amplio y fundamental se denominó antes «pre-tensión», la cual no es otra cosa que la previa tendencia o inclinación de la causa eficiente hacia algo que luego se realiza de algún modo en el efecto. Tal pretensión, tomada en el sentido según el cual se la acaba de describir, no tiene por qué ser siempre consciente. Sólo si se afirmase esto podría decirse que el principio *omne agens agit propter finem* es una proyección de algo humano sobre el modo de obrar de los seres carentes de razón. Pero hay distintos modos de pretender un fin, o, si se quiere, de ser predeterminado por él.

Afirmar que todo agente obra por un fin no significa que todos los agentes obren por un fin del mismo modo. Cada ente se comporta según es. De ahí que no sea la misma la determinación por la que un agente racional tiende hacia un fin, que aquella por la que lo hace un agente carente de razón. El primero actúa «con conocimiento de causa» y dirigiéndose por sí mismo a la realización del fin que le solicita. Por el contrario, el segundo procede de un modo inconsciente, o sea, por virtud no de un acto de voluntad, sino de un apetito natural, de una ordenación —como gravitación— inscrita en su naturaleza. Quien conoce el fin a que este segundo tipo de agente se encamina, es aquel ser que le haya prescrito y dado su naturaleza peculiar. A su vez, entre los seres carentes de razón los hay capaces de conocimiento sensible, y otros, en cambio, que no son aptos para ninguna especie de conocimiento. Los primeros son atraídos por el fin que conocen sensorialmente, aunque no lo aprehendan como fin, por estar desprovistos de la capacidad abstractiva. Es el caso de los animales que no tienen razón, es decir, el de todos, menos el hombre. Por último, aquellos seres que no poseen aptitud para ninguna clase de conocimientos no tienden al fin más que de un modo puramente ejecutivo: así la flecha hacia la diana. Y es claro que, si hay seres que no pueden darse a sí mismos su orientación al fin, y sin embargo la tienen, es porque la han recibido de algún ser inteligente.

En último término, toda orientación a un fin implica un previo conocimiento de este, bien sea por el agente que hacia él tiende, bien por otro que le haya prescrito a aquel su orientación. Pero ello no significa sino que el conocimiento es necesario para que el agente —por sí mismo o determinado a su vez por otro— tienda al fin. Lo que hace que este tenga capacidad de orientación es su bondad, es decir, su apetibilidad, que le confiere su poder ser objeto de una pretensión, respecto a la cual la acción que el agente emite es un cierto medio o expediente. El conocimiento del fin es una condición necesaria para que este se comporte como causa, porque no basta que sea algo apetecible, sino que es necesario que sea apetecido, para lo cual se exige que se esté comportando como un objeto de conocimiento.

Entre las varias divisiones que se hacen del fin merece citarse la que distingue entre fin *objetivo* (qui), *subjetivo* (cui) y *formal* (quo).

Fin objetivo es lo que se apetece; subjetivo, el sujeto para quien se le apetece; y por último, el fin formal es aquello en lo que se alcanza lo apetecido. El médico que se

esfuerza en sanar al enfermo tiene como fin objetivo la salud de este; como fin subjetivo, al enfermo mismo; y como fin formal, su restablecimiento. No debe confundirse esta distinción con la que existe entre el «fin de la obra» y el «fin del operante». El fin de la limosna es remediar al pobre, aunque quien la practica pueda tal vez tener un fin menos laudable. Distínguese también entre fin «último» y «no último». Fin último es aquel que no se ordena a ningún otro fin. El fin no último no es, sin embargo, un puro medio, sino aquello que tiene en sí mismo alguna bondad, aunque a su vez esté subordinado a otro fin. Un edificio hermoso no es un puro medio, sino un fin no-último. En general, para que algo tenga índole de fin es necesario que de alguna manera sea apetecido por sí propio, y no únicamente en tanto que útil.

ARISTÓTELES: *Categ.,* I; *Phys.,* I, 3-5, y II, 3; *Met.,* I, 2; III, 2, y VII, 1; CICERÓN: *De causis;* BOECIO: *De duabus naturis;* SANTO TOMÁS: *In Phys.,* II; *In Met.,* III, lect. 6-12; *De Verit.,* II, 11; CAYETANO: *In Aristot. Praedicam; Opusc. De nominum analogia;* F. SUÁREZ: *Disput. met.,* disp. 31, 6; JUAN DE SANTO TOMÁS: *Logica,* II p., q. 14-19; R. DESCARTES: *Princ. philos.,* I, 51; N. MALEBRANCHE: *La recherche de la vérité;* 1. 6, p. 2, c. 3; B. SPINOZA: *Ethica,* I, prop. 3; G. LEIBNIZ: *Systeme nouveau pour expliquer la nature des substances,* IV; I. KANT: *Crítica de la razón pura,* Anal. trasc., lib. 2.

J. I. ALCORTA: *La teoría de los modos en Suárez;* S. DE BACKER: *Disput. metaphys. de causis entis finiti;* C. BILLOT: *De Verbo Incarnato;* M. BLONDEL: *Le «Vinculum Substantiale» d'après Leibniz;* M. FEBRER: *El concepto de persona y la unión hipostática;* R. GARRIGOU-LAGRANGE: *Le réalisme du principe de finalité;* J. GEYSER: *Das Gesetz der Ursache;* J. HESSEN: *Das Substanzproblem;* A. HORVATH: *Metaphysik der Relationen;* P. JANET: *Les causes finales;* R. JOLIVET: *La notion de substance;* A. LANG: *Das Kausalproblem;* TH. DE REGNON: *La métaphysique des causes.*

[313] Para la distinción de los términos en unívocos, equívocos y análogos, cf. Santo Tomás: *In Met.,* IV, lect. 1, n. 535; y más especialmente para los términos análogos, *De Verit.,* II, 11.
[314] Véase el ep. 2 (apartado b) del cap. XVIII.
[315] *Cat.*, IV, 1 b 25.
[316] *In Met.*, V, lect. 9, n. 891.
[317] Cf. Santo Tomás: *De Pot.*, 9, 1.
[318] Cf. R. Descartes: *Principia philosophiae*, I, 51.
[319] Cf. B. Spinoza: *Ethica*, I, prop. 3.
[320] Nótese, en cambio, cómo lo que carece de subsistencia se encuentra en uno de estos dos casos muy diferentes al de la sustancia: la materia prima y la forma sustancial del ser corpóreo se unen entre sí, constituyendo una sola esencia; y los accidentes y la existencia no son receptores, sino recibidos. En cierto modo, cabe decir que el accidente recibe la existencia; mas no como un sujeto de ella, que en sí mismo fuese subsistente.
[321] Véase el p. 4 del cap. XV de esta obra.
[322] Cf. Boecio: *De duabus naturis.*
[323] *Op. cit.*

[324] Cf. Aristóteles: *Cat.*, V, 2 a 11.
[325] Cf. Santo Tomás: *Summa Theol.*, III p., q. 77, a. 1.
[326] *Cat.*, 8 b 25.
[327] Véase el cap. X de esta obra.
[328] No se confunda esta pasión con la que se opone a la acción.
[329] *Cat.*, 7, 6 a 36.
[330] Cf. D. Hume: *Essay concerning human understanding*, VII.
[331] Cf. I. Kant: *Crítica de la razón pura*, «Analít. trasc.», 1, II, sec. 3ª.
[332] Cf. Aristóteles: *Met.*, V. 2.
[333] Cf. Aristóteles: *Phys.*, II, 3.
[334] Cf. Santo Tomás: *In Met.*, II, lect. 3.
[335] Cf. A. Millán-Puelles: *Ontología de la existencia histórica* (2.ª ed., Madrid, 1955), págs. 59-75.
[336] Cf. Aristóteles: *Phys.*, II, 3.
[337] Sobre la distinción entre movimientos físicos y movimientos metafísicos, véase el ep. 2 del cap. VIII.
[338] Cf. Santo Tomás: *Cont. gent.*, III; 69.
[339] N. Malebranche: *La recherche de la vérité*, 1. 6, p. 2, c. 3.
[340] Cf. G. Leibniz: *Système nouveau pour éxpliquer la nature des substances*, IV.
[341] Cf. Santo Tomás: *Cont. gent.*, III, 69.
[342] Cf. Aristóteles: *Met.*, V, 2.
[343] Cf. Santo Tomás: *Cont. gent.*, III, 2.

CAPÍTULO XIX
La existencia de Dios

1. *El sentido de la teología natural*

Ninguna ciencia puede limitarse a la descripción y división de su objeto. El conocimiento científico requiere la explicación «etiológica», aquel esclarecimiento que se logra cuando el objeto se nos presenta como determinado por sus causas, originándose o fundamentándose en ellas. Sólo de esta manera —mostrando por qué son— cobran las cosas, para nuestra mente, una certeza plena y radical. En la medida en que la metafísica es un conocimiento científico —y por cierto, el más alto que el hombre puede naturalmente poseer—, debe en lo posible explicarnos su objeto —la entidad— como causada o fundamentada. Lo cual sería inviable si el objeto en cuestión fuera, por principio, algo incausado, no susceptible de fundamentación por otro. Pero la idea de entidad no entraña esencialmente y por sí misma la de una falta de causa. Ser se opone a no-ser, no a ser-causado. El concepto de ente conviene tanto al efecto como a la causa, y se aplica no sólo a aquella causa a su vez causada, sino también a la que no tuviese en modo alguno índole de efecto. Respecto de esta última entidad, no cabría, claro es, un conocimiento por causas entitativas; pero siempre sería posible en metafísica un doble conocimiento explicativo: por una parte, la explicación, por causalidad entitativa, de aquellos entes que en realidad son causados; por otra, la explicación, por causas cognoscitivas (meramente lógicas), de nuestro conocimiento de la entidad realmente incausada.

Para que la metafísica sea ciencia no es necesario que todo ente sea, en realidad, causado; cosa que, como veremos, es esencialmente imposible. Basta con que si alguno está exento de causa entitativa, nuestra noticia de él esté apoyada por ciertas causas lógicas, meramente cognoscitivas. Este conocimiento etiológico del ente, imprescindible para que la metafísica se constituya como ciencia de una manera cabal, no debe ser confundido, sin embargo, con el estudio de los diversos modos en que la entidad puede ser causa. Tal estudio, verificado en la última parte de la analítica ontológica, es exactamente lo contrario del que ahora se trata de abordar, pues lo que ya interesa no son los varios modos en que pueden ser causa los entes, sino cómo y hasta dónde la entidad pueda ser explicada por causas (entitativas o, en su caso, simplemente explicativas). A este estudio etiológico del ente se aplica el nombre de «teología natural», porque de hecho, y como se verá en este mismo capítulo, hace referencia, desde un punto de vista puramente natural o filosófico, al Ser divino como causa de todas las demás entidades, las cuales se comportan como causas lógicas de nuestro conocimiento de Él.

La metafísica trata de Dios —y es así, de algún modo, una teología natural— en la

medida en que el Ser divino es aquel ente que pone o fundamenta la realidad de los demás entes. *Deus,* θεός, son términos emparentados con el radical θέ, que denota «poner» o «fundar» (τίθημι)[344]. Esta teología natural no es, pues, una ciencia filosófica, un todo con verdadera significación propia, sino únicamente una parte de la metafísica: la que hace posible que el conocimiento filosófico del ente en tanto que ente sea científico de una manera estricta y rigurosa. El conocimiento que de Dios nos proporciona es el del Ser que fundamenta a los demás entes.

Pero este conocimiento no se refiere a la entidad divina en sí misma y de suyo, en su ser absoluto, sino que la toma en una dimensión relativa, en su aspecto de causa de todo lo demás. De ahí que, en rigor, la teología natural, como parte integrante y capital del saber metafísico, más que un conocimiento de Dios, lo sea de las criaturas; de la misma manera que el conocimiento de una cosa como causa de otra es más una explicación de la segunda que no una auténtica aprehensión de la primera según su entidad propia y absoluta. En definitiva, la teología natural o metafísica teológica constituye, sin duda, un cierto conocimiento del Ser enteramente absoluto, mas no un conocimiento de lo enteramente absoluto de ese mismo Ser.

Como ya se aclaró en su momento, es la teología de la fe lo que hace posible que de alguna manera penetremos en la intimidad divina. Pero ello ocurre en la medida en que esta teología supone la Revelación, es decir, no como consecuencia de un descubrimiento realizado por el simple poder de la razón humana, sino merced a una confidencia que Dios mismo ha hecho al hombre, entreabriendo el misterio de su inescrutable profundidad. Esta, en cambio, se halla enteramente oculta para el hombre carente del especial socorro que es la fe. La teología natural es el vértice, la situación límite de nuestro entendimiento; por eso mismo, al llevarle a su máxima tensión, nos descubre también nuestra incapacidad fundamental y más grave: una ignorancia naturalmente invencible, porque es la medida misma de la finitud de nuestro ser. La teología natural, en tanto que es un conocimiento de Dios como suprema causa, constituye el más alto nivel de la sabiduría humana; mas por no penetrar en la intimidad divina, por quedarse enteramente fuera o al margen de ella, es el más precario de los conocimientos que de Dios son posibles aun para el mismo hombre. Hállase por debajo, no sólo de la visión beatífica y de la experiencia mística, sino también de la teología de la fe e incluso de la fe.

Como la metafísica no alcanza a Dios sino a título de fundamento o causa primera de los entes finitos, o sea, simplemente, por ahondar y cumplir la explicación de estos, el orden de su proceso es, por así decirlo, ascendente: va de las criaturas al Creador, de los efectos a su suprema causa. De aquí también una diferencia importante entre la teología natural y la de la fe. Para esta otra especie de teología, el proceso adecuado es el inverso: partiendo de Dios mismo, de lo que Él nos ha dicho de Sí, desciende a las criaturas y las ilumina con destellos que nuestro entendimiento por sí solo nunca podrá arrancarles. He aquí un texto de santo Tomás, maestro en ambas especies de teologías: «(pues) en la doctrina de la filosofía, que considera a las criaturas en sí mismas y lleva desde ellas al conocimiento de Dios, la consideración inicial es la de las criaturas, y la de Dios la última.

Por el contrario, en la doctrina de la fe, que no considera a las criaturas sino en función de Dios, la consideración primaria es la de Dios y la última la de las criaturas; de ahí que sea más perfecta, por ser más semejante al conocimiento que de Sí mismo tiene Dios, quien, al conocerse a Sí propio, intuye los demás entes»[345].

* * *

El desarrollo de la teología natural como última parte de la metafísica comprenderá dos capítulos: el uno referente a la existencia de Dios y el otro a su esencia y atributos. Antes de abordar estos dos temas conviene, sin embargo, establecer algunas precisiones acerca de su sentido respectivo. El estudio de la existencia de Dios no pretende otra cosa sino la prueba de la validez de la proposición «Dios existe». Y por lo que atañe al tema referente a la esencia divina, fácilmente se advierte —después de lo que se ha expuesto sobre el sentido de la teología natural en contraposición al de la teología de la fe— que no se trata de la esencia íntima del Ser divino, sino tan sólo de lo que podemos saber sobre este Ser en tanto que causa o fundamento de las demás entidades.

Dentro del primer tema, dos actitudes son, en principio, posibles: la de considerar que la proposición «Dios existe» no necesita de prueba alguna, por tratarse de algo enteramente evidente, o la de pensar, por el contrario, en la necesidad de demostrarla. El desarrollo y crítica de las teorías que corresponden a la primera actitud es el objetivo del epígrafe que sigue. Pero aun en el caso de una demostración de la existencia de Dios, cabe preguntar a qué especie de pruebas debemos atenernos, si no es que todas ellas sean posibles. Dada la distinción, establecida en Lógica, entre las demostraciones *a priori, a simultaneo* y *a posteriori,* basta con lo que ya se ha dicho anteriormente para excluir la posibilidad de las del primer tipo. La demostración *a priori* es la que prueba una cosa por su causa entitativa, que es realmente anterior al efecto; y lo que se trata de demostrar es, justamente, la existencia de un Ser absoluto, carente de toda causa real. Una demostración apriorística de un Ser incausado sería, en una palabra, un puro absurdo. De aquí que los otros epígrafes de este mismo capítulo se ocupen sólo, respectivamente, de la prueba *a simultaneo* (también denominada, por las razones que oportunamente se mencionarán, argumento «ontológico») y de las pruebas *a posteriori*.

2. *Carácter subjetivamente mediato de la proposición «Dios existe»*

Considerada en sí misma, la proposición «Dios existe» es inmediata, puesto que significa la existencia de una entidad incausada. Decir que esa proposición es mediata en sí misma no significa sino afirmar que Dios existe por virtud de algo que le ha conferido la existencia; pero en tal caso sería preciso admitir el absurdo de que un Ser incausado tuviese causa. Si por Dios entendemos algo que es por sí mismo, la proposición «Dios existe» no puede ser, de suyo, sino una proposición inmediata.

De ello no se sigue, sin embargo, que la existencia de Dios sea también inmediata en el plano de nuestro conocimiento. En principio, es posible que una proposición inmediata en

sí misma sea, en cambio, mediata para el hombre. No hay en ello ninguna contradicción. Basta con distinguir entre causa entitativa y causa lógica o meramente explicativa. La afirmación de que «el Ser divino no puede tener causa entitativa es perfectamente compatible con el hecho de que el conocimiento humano de ese Ser tenga, en cambio, una causa explicativa. O lo que es lo mismo: nuestro *conocimiento* de un *Ser* absoluto puede ser mediato, derivado. La distinción entre lo objetivo y lo subjetivo es lo que permite deshacer el equívoco. Por tanto, dado que una proposición puede ser objetivamente inmediata y, sin embargo, subjetivamente mediata, cabe preguntarse qué es lo que acontece, en el segundo sentido, con la proposición «Dios existe». ¿Se trata de algo evidente para el hombre o constituye, por el contrario, una afirmación que este tiene que probar?

Es claro que, si el hombre dispusiera de una intuición de Dios no le haría falta ninguna prueba de Él. Sólo se prueba lo que no está patente, inmediato, a nuestro conocimiento; y de un modo recíproco, sólo están dispensadas de demostración las proposiciones enteramente inmediatas, es decir, aquellas en que la relación entre el predicado y el sujeto no sólo carece de medio entitativo, sino también de medio explicativo o lógico. La proposición «Dios existe» no necesitaría demostración si poseyéramos una intuición del Ser divino. Esta intuición ha sido afirmada desde distintas posiciones filosóficas, que pueden ser reunidas en torno al «ontologismo», teoría según la cual lo primero en el orden del ser es también lo primero en el orden del conocer, de suerte que siendo Dios el primer ente, debe ser también lo que inmediata y primariamente entendamos *(primum ens, primum cognitum)*. Lo esencial de esta posición es el mantenimiento de la existencia de una intuición de Dios por el entendimiento humano, sin necesidad de que este sea elevado por encima de su capacidad natural. El término «ontologismo» alude especialmente a la mencionada ecuación entre el orden del ser y el orden del conocer, por lo cual no se pueden llamar ontologistas sino aquellas doctrinas que mantienen un paralelismo semejante; pero al lado de ellas pueden ser estudiadas, sin embargo, todas las que propugnan la existencia de una intuición humana, puramente natural, del Ser divino, pues si no todas reclaman expresamente la simetría del orden óntico y el orden lógico, sin embargo convienen entre sí por considerar al Ser divino como algo aprehendido por el hombre sin que haya de mediar nada, ni natural ni sobrenatural.

Entre las concepciones que pueden encuadrarse plenamente en la teoría del ontologismo se halla la que sustenta Malebranche[346] acerca de nuestra idea de lo Infinito y, en general, de todas las ideas universales de que el hombre es capaz. La idea de lo Infinito no puede ser obtenida de las cosas finitas que conocemos. Tampoco puede ser algo producido por el hombre, que es asimismo finito. Por consiguiente, no siendo extraída ni producida por el hombre, no cabe más sino que este la capte directamente. Poseer la idea de lo Infinito es, pura y simplemente, ver a Dios con los ojos del espíritu: aprehender de una manera inmediata la presencia de algo irreductible a la finitud de nuestro ser y a la de todos los seres creados. No se sigue de ello que captemos la esencia divina de una manera exhaustiva, pero se afirma indudablemente que conocemos a Dios —siquiera no sea más que de una manera imperfecta— por una intuición intelectual, sin

que nada se llegue a interponer entre Él y nosotros cuando pensamos en lo Infinito. «No te niego que se vea la sustancia de Dios en Sí mismo. Se la ve en sí misma, en el sentido de que no se la ve por alguna cosa que la represente. Pero no se la ve en sí misma en el sentido de que se alcance su simplicidad y se descubran sus perfecciones»[347].

Y no sólo la idea de lo Infinito; toda idea universal implica la captación intuitiva de Dios por el hombre, porque la infinitud que toda idea universal posee, precisamente en cuanto universal, no puede haberle sido dada por el hombre, que es un ente finito. «Es verdad que puedes pensar en el dolor en general, pero nunca podrías ser modificado más que por un dolor particular. Y si puedes pensar en el dolor en general, es que puedes unir la generalidad a todas las cosas. Pero insisto en que no podrías sacar de tu fondo esta idea de la generalidad; tiene demasiada realidad y es preciso que lo Infinito te la suministre de su abundancia»[348]. En suma, la idea de lo Infinito, y todo lo que de ella participa de alguna manera, proclaman la existencia de una intuición humana de la Divinidad; de modo que toda nuestra vida intelectiva pende de la aprehensión de Dios como de su primer motivo y fundamento, como de aquello sin lo cual no es posible que captemos objetos universales y necesarios.

Esta teoría adolece de un defecto esencial en su mismo punto de partida. No es cierto que el hombre no pueda formar la idea de lo Infinito partiendo de entes finitos. De estos entes se puede obtener la idea de finitud, y por negación de toda finitud se obtiene, a su vez, la idea de lo Infinito, que no es, para nuestro modo de concebir, una idea positiva, sino un concepto negativo, aunque con él podamos aludir a un verdadero ser. Captamos lo Infinito como lo que carece de toda finitud, y tanto la carencia como la finitud son, en tanto que ideas, algo que nuestro entendimiento abstrae de entes finitos o determinados. A esta argumentación sólo cabría responder, desde el punto de vista de la misma teoría que estamos criticando, con la objeción de que la carencia de toda finitud implica una idea general —«toda finitud»—, y, por tanto, como toda idea general, supone, según se dijo antes, la idea de lo Infinito, es decir, precisamente lo mismo que se trata de explicar.

Pero tampoco esta objeción es válida. No es cierto que el dolor en general sea una idea formada uniendo la idea de la generalidad a un dolor particular. El concepto general de dolor no se obtiene añadiendo, sino quitando algo a los dolores concretos; a saber: prescindiendo de su concreción. Ninguna idea universal puede formarse añadiendo la universalidad a una cosa concreta, sencillamente porque es imposible que algo sea, a la vez, concreto y universal. A ningún hombre determinado puede añadírsele la universalidad; lo único que cabe es substraerle —en el pensamiento— su determinación. Y lo que entonces resulta es la idea indeterminada de hombre, no la idea de un hombre que no tenga término. Del mismo modo, la idea general de finitud no se forma añadiendo la universalidad a una finitud concreta, sino quitándole su concreción, y así se obtiene la idea de finitud en general, que es el concepto indeterminado de la finitud, no el concepto imposible de una finitud que no tuviese término.

Otra de las teorías que mantienen la concepción del ontologismo es la de Gioberti, precisamente el inventor del término con que se las designa. El proceso que lleva a este filósofo a intentar demostrar, no la existencia de Dios, sino la de una intuición humana de

Él, es el siguiente[349]. La idea de ser es enteramente primaria; cualquier otra idea implica la del ser, por constituir una restricción o determinación de esta; pero el ser se presenta como algo a lo que de ninguna manera puede convenir el no ser: el pensamiento de que el ser no es, constituiría un absurdo. En la medida, por tanto, en que se opone al no-ser, el ser es necesariamente. Y, en consecuencia, la idea del ser es la captación de lo Necesario, es decir, una intuición de Dios. Es el Ser absoluto lo que se nos presenta de una manera directa en la idea primaria del ser, enteramente imprescindible para toda intelección. Y sobre esta fundamental necesidad del ser se apoya todo el orden de las verdades que se manifiestan en los conocimientos científicos.

Hay en la base de esta teoría una afirmación que puede mantenerse rectamente. No cabe duda de que la idea del ser —o para hablar de un modo más exacto, la del ente— se halla supuesta, implícita, en todas nuestras ideas. El objeto formal del entendimiento, de todo entendimiento, es el ente[350]. También es cierto que el ente se opone al no-ente. Pero ello no significa que sean idénticas estas dos ideas: «ente» y «ente necesario». También lo que es contingente se opone al no-ser, y no por ello puede decirse que sea necesaria su entidad. La idea indeterminada de ente no es la idea de un ente sin término posible, sino algo que conviene tanto a aquello que es de un modo contingente, como a lo que es de un modo necesario. Entidad se opone a nihilidad, no a contingencia.

Y lo mismo precisa decir frente a la teoría de Rosmini, para quien el ser, objeto primario del entendimiento, si no se identifica por completo a la entidad divina, tiene la misma esencia que ella. «En el ser que prescinde de las criaturas y de Dios, o sea, en el ser indeterminado, y en Dios, el ser, no indeterminado, sino absoluto, hay la misma esencia»[351]. Pero esto es confundir la indeterminación del ente en general con la Infinitud divina, pues la idea del ente común, o sea, del que se predica tanto del ser finito como del Ser Infinito, es la idea indeterminada del ser, que no excluye, por tanto, la finitud ni la contingencia, mientras que la idea de un ser realmente infinito excluye necesariamente toda contingencia y toda finitud. Es cierto que el ente común y el ente divino coinciden en algo. Ninguno de ellos es un determinado ente finito. Pero la manera en que el ente común no es ningún ente finito determinado, y la manera en que tampoco lo es el ente infinito, no son iguales. El ente común es indiferente a la finitud y la infinitud: el ente infinito excluye, por esencia, la primera.

Convienen con el ontologismo en admitir una intuición natural del Ser divino todas las teorías que afirman la existencia de una aprehensión experimental de Dios por el hombre, sin necesidad de que este exceda su propia capacidad. Pero la captación de Dios, que tales teorías proponen, ya no es intelectiva, sino precisamente una «experiencia» extralógica, supraintelectual. Tal es la dirección en que se sitúan: Thomassin[352], que habla de un tacto y como sabor de lo divino; Jacobi[353], para quien Dios y los objetos suprasensibles son alcanzados por un sentimiento superior, especie de fe efectiva que la razón no puede legitimar; Schleiermacher[354], que considera a la experiencia religiosa como el sentimiento de la dependencia del hombre respecto de algo infinito, subyacente a todo cuanto existe; Gratry[355], cuya teoría de la certeza se fundamenta en la posesión por el hombre de un «sentido divino» por el que el alma, profundizando en sí hasta lo

más íntimo, experimenta su entrañable contacto con Dios, fuente y garantía de todo conocimiento; M. Scheler[356], que mantiene la existencia de una intuición emocional de Dios como Valor; y algunos «filósofos de la existencia», como L. Lavelle y G. Marcel[357], mantenedores de la captación humana de Dios en un acto de fe que compromete la totalidad del ser humano.

Es indudable que algunos de los elementos —muy valiosos, en ocasiones— con que estas teorías caracterizan la experiencia natural de lo divino están tomados a los testimonios de los místicos, cuyo lenguaje reproducen a veces con manifiesta fidelidad; o se limitan a describir vivencias religiosas que suponen la fe sobrenatural; o bien se basan en ciertas emociones que acompañan de hecho a la aprehensión confusa —lo que no es lo mismo que extralógica— de los motivos que inducen a la afirmación del Ser Supremo, del que depende nuestro propio ser. La vivencia de nuestra finitud no se halla desprovista, cuando es lúcida y honda, de una cierta tensión emocional. Y puede ocurrir que esta vivencia nos lleve a la intuición, no suficientemente analizada y clara, de una entidad infinita. Pero la emoción o el sentimiento no es lo que aprehende a esta entidad: limítase a acompañar nuestra vislumbre de ella, de la misma manera que antes tonalizaba a la vivencia de la finitud del ser humano.

El hombre no posee capacidad para intuir naturalmente a Dios, por no haber proporción entre el Ser de Este y nuestro propio ser. El alma humana es forma sustancial de un ser corpóreo. El mismo entendimiento, en cuanto potencia de esta alma, no posee otro objeto formal adecuado —quiere decirse: congruente, nivelado con su carácter de facultad de un alma unida a un cuerpo— que las esencias mentalmente abstraídas de las cosas corpóreas, sensibles. Si puede remontarse por encima de ellas, no es de un modo inmediato y positivo, conociendo directamente el ser de lo incorpóreo, sino de una manera mediata y negativa, por el procedimiento de retener lo común a lo sensible y a lo insensible y de prescindir de aquello que pertenece exclusivamente a lo primero. Tal captación de lo suprasensible no es más que un conocimiento puramente analógico. Por medio de él no se conoce positivamente sino lo que es común a lo sensible y a lo suprasensible, pues aquello que de una manera propia y específica conviene a lo segundo sólo es alcanzado de un modo negativo, no sabiendo lo que es, sino sabiendo lo que no es.

Mas si el hombre carece de la capacidad de intuir naturalmente a Dios, no le queda otra forma de llegar a saber que Dios existe sino la que se alcanza por medio de una demostración. Si esta es posible, la existencia de Dios, aunque inmediata en sí misma en tanto que incausada por ningún otro ente, será, no obstante, mediata en nuestro modo de llegar a conocerla; o lo que es lo mismo: nuestro conocimiento de la existencia de Dios será algo inferido, derivado, a partir de una causa o principio lógico —las premisas de la demostración—, aunque esa misma existencia no sea el efecto de ninguna causa real, sino algo inmediata y necesariamente identificado a la esencia divina. En suma, la proposición «Dios existe», objetivamente inmediata, será, en cambio, mediata subjetivamente.

3. *El argumento ontológico*

La existencia de Dios no puede ser demostrada *a priori,* pues, como ya se dijo[358], la demostración apriorística es la que prueba una cosa por algo realmente previo a ella, o sea, por alguna causa entitativa, y lo que aquí se intenta demostrar no es la existencia de ningún efecto, sino precisamente la de un Ser que causa y fundamenta a todos los demás seres. No quedan, pues, más posibilidades de intentar demostrar la existencia de Dios sino las pruebas *a simultaneo* y *a posteriori*. Una demostración *a simultaneo* de la existencia de Dios es, por principio, la que no parte de algo posterior al Ser divino ni de algo previo a él. Debe ser, por lo mismo, una prueba fundamentada sólo en la esencia del ser que se pretende demostrar, esto es, en la idea de Dios, admitida a título hipotético. A esta demostración del Ser divino se la designa frecuentemente con el nombre de «argumento ontológico», por pretender pasar de un mero concepto a la afirmación de un ser.

El argumento ontológico ha revestido diversas formas. San Anselmo propone la siguiente[359]: Quien negara que existe el «ser mayor que el cual nada cabe pensar», tendría a este ser como existente al menos en su entendimiento (de lo contrario, nada podría pensar de él, ni su existencia ni su inexistencia real). Ahora bien, aquello mayor que lo cual nada cabe pensar no puede ser tan sólo en el entendimiento, pues si únicamente fuese en este, cabría pensar en algo todavía mayor, por existir no sólo en el entendimiento, sino también en la realidad; pero en tal caso aquello mayor que lo cual nada cabe pensar, sería y no sería, al mismo tiempo, aquello mayor que lo cual no cabe pensar nada. Por consiguiente, es indudable que aquello cuyo mayor no puede ser pensado existe no sólo en el entendimiento, sino en la realidad también. Este argumento fue combatido, viviendo aún su autor, por Gaunilon, quien afirma que, por el mismo ilegítimo tránsito de la existencia en el pensamiento a la existencia en la realidad, podría también probarse la existencia de las Islas Afortunadas[360]. El propio san Anselmo respondió a este ataque[361] negando, en general, la paridad entre la idea de Dios y las demás ideas, y más particularmente sosteniendo que el concepto de la «isla perfecta» carece de sentido, como intrínsecamente contradictorio.

Santo Tomás rechaza explícitamente la validez del argumento anselmiano, al cual opone dos objeciones fundamentales[362]. Consiste la primera en mostrar que no todos entienden por Dios el ser mayor que el cual nada cabe pensar. Y la segunda estriba en que, aun admitiendo como significado de este término el que aparece en la argumentación anselmiana, la existencia real de aquello cuyo mayor no puede ser pensado no se sigue de su mera existencia en el entendimiento, ya que pensar en algo mayor que cualquier cosa dada (en la realidad o en el entendimiento) sólo es imposible para el que concede la existencia real de algo cuyo mayor no puede ser pensado. Quien niega que realmente exista «aquello cuyo mayor no se puede pensar», entiende que siempre puede pensarse en algo mayor que cualquier objeto dado, es decir, no pone límite a la posibilidad de pensar cada vez en algo mayor; no incurre, pues, en ninguna contradicción, porque para ello sería preciso que hubiera admitido previamente lo mismo

que niega, y lo único que ha admitido es la existencia en el entendimiento, no en la realidad, de aquello cuyo mayor es impensable.

Desde un punto de vista psicológico, santo Tomás explica en general por un doble motivo el error de los que creen impensable la inexistencia de Dios[363]. En primer lugar, la costumbre, sobre todo si está muy arraigada, llega a obtener la fuerza de algo natural; y así, para el que está acostumbrado a oír y a invocar el nombre de Dios, la existencia del Ser Supremo se hace algo tan familiar como si de hecho fuera enteramente evidente. En segundo lugar, el no distinguir entre lo inmediato en sí mismo y lo inmediato para el hombre, hace que lo que en concreto se presenta como teniendo la índole de lo primero, sea tomado como si poseyera también la de lo segundo. Considerada en sí misma, la proposición «Dios existe» es inmediatamente evidente (en sentido objetivo) en tanto que Dios no es causado en su existencia, de suerte que no tiene el existir como distinto de su propia esencia. Pero lo que esta íntimamente sea permanece desconocido para el hombre, y por consiguiente, no podemos saber la existencia de Dios valiéndonos sólo de la idea de este Ser y de la de existencia; de la misma manera que, aunque es objetivamente cierto que el todo excede a la parte, esta verdad debe quedar oculta para aquel ser que ignore la misma idea de «todo».

El argumento ontológico aparece también en Descartes, cuya formulación difiere de la anselmiana por partir del criterio de las ideas claras y distintas. He aquí un texto en el que se resume lo esencial del argumento cartesiano y se aprecia, a la vez, su diferencia con el anterior: «Lo que clara y distintamente entendemos que pertenece a la verdadera naturaleza, esencia o forma de una cosa puede ser con verdad afirmado de esta cosa; pero después de haber investigado diligentemente qué sea Dios, entendemos que a su verdadera e inmutable naturaleza pertenece el que exista; por consiguiente, podemos afirmar que Dios existe»[364]. Este argumento pende, en primer lugar, según su propio autor, de la validez del criterio de las ideas claras y distintas. Pero la aplicación de este criterio en la prueba de Dios constituye un círculo vicioso, puesto que —como ya se expuso— la existencia de Dios es, para el pensador francés, lo que en último término garantiza la validez de dicho criterio. Por otra parte, el núcleo esencial de la prueba cartesiana es la necesaria pertenencia del «existir» a la idea del «Ser Perfecto». ¿Cómo se constituiría la idea de un Ser Perfecto —entiéndase: la de un ser que no tiene ninguna imperfección, al que nada le falta— si no se incluyese en este la existencia? Otras ideas pueden presentarse como relativas o cosas meramente posibles; pero la idea de Dios, como representativa de un ente absolutamente perfecto, no puede excluir la de la existencia de este mismo ser, y, en consecuencia, es preciso afirmar que Dios existe. Tal es el modo en que la argumentación cartesiana se desenvuelve, dentro de un ámbito puramente conceptual o ideal.

Es indudable que la idea del Ser Perfecto incluye la de la existencia. Mas no es lo mismo la existencia real que la simple idea de existencia. La idea del Ser Perfecto envuelve la idea de la existencia de este ser, pero no la existencia real del mismo. También aquí puede decirse aquello de que «de un gancho pintado no se puede colgar más que una cadena pintada». Y no vale el recurso de decir que la existencia en cuestión

no es contingente, sino necesaria; pues aunque esto es verdad, lo que conviene necesariamente a la *idea* del Ser Perfecto no es la real existencia necesaria, sino la *idea* de ella. El Ser Perfecto no puede ser *concebido* como inexistente. Tiene que ser concebido como existiendo necesariamente; pero esto no es lo mismo que *juzgar* que existe el Ser Perfecto. Lo único que se sigue de la idea del Ser Perfecto es que si tal ser existe, existe necesariamente, lo cual no prueba que realmente exista.

Otra variante del argumento ontológico es la presentada por Wolff y Leibniz[365], el segundo de los cuales lo esquematiza en esta proposición: «Si el Ser Necesario es posible, existe.» Lo que interesa entonces es demostrar la posibilidad misma del Ser Necesario, puesto que si ella se prueba se seguirá necesariamente la existencia de este ser. Antes de examinar las razones que la teoría leibniziana ofrece para la posibilidad del Ser Necesario, precisa, sin embargo, señalar por qué esta teoría admite la conexión entre la posibilidad y la existencia del mismo. El fundamento de esta conexión estriba en que la posibilidad de un Ser Necesario no es igual que la de cualquier otro ser. La de algo no necesario puede quedarse en pura posibilidad; pero la del Ser Necesario —o sea, la posibilidad de un ser que no puede no ser— tiene que estar siempre actualizada, ya que si alguna vez no lo estuviese, sería la posibilidad de un ser no necesario. Por lo que toca a la demostración del Ser Necesario, el procedimiento leibniziano consiste en señalar que «nada puede impedir la posibilidad de lo que no tiene ningún límite, ninguna negación y, por consiguiente, ninguna contradicción». En suma: no siendo contradictorio, es posible, y si es posible como Ser Necesario, existe.

El defecto de esta argumentación no está en el hecho de establecer una conexión entre la posibilidad y la existencia real del Ser Necesario, sino en haber invertido los términos de ella. Lo que hay que afirmar no es que el Ser Necesario existe si es posible sino al revés: que sólo es posible si existe. No se puede condicionar su existencia a su posibilidad, sino su posibilidad a su existencia, precisamente porque se trata de una posibilidad distinta de la de cualquier otro ser. El no existir no impide que sea posible lo que no es necesario; pero se opone a que lo necesario sea posible; pues mientras que no es contradictorio que pueda existir lo que no es preciso que exista, es, en cambio, un absurdo que pueda ser absolutamente necesario lo que no existe. (Se entiende, claro es, lo necesario en un sentido absoluto, es decir, aquello a lo que de ninguna manera le es posible no ser). Pero entonces lo primero que hay que demostrar no es la posibilidad, sino la existencia del Ser Necesario.

En la época moderna, el más destacado adversario del argumento ontológico es Kant, para quien el error de la célebre prueba consiste en suponer que el ser es un predicado real, una verdadera perfección de su sujeto[366]. Tal es el motivo por el que los partidarios del argumento ontológico afirman que el Ser Perfecto tiene necesariamente que existir, porque si no existiera no sería enteramente perfecto: le faltaría la perfección de la existencia. Para la concepción kantiana del ser, este no constituye una perfección que añada algo a las demás notas del sujeto al que es atribuido. «Cien táleros reales no contienen más que cien táleros posibles.» No son, en tanto que táleros, más los unos que los otros, pues los posibles tienen todo lo que hace falta para ser táleros. Del mismo

modo, tampoco puede decirse que al Ser Perfecto meramente posible le falte nada para ser perfecto.

Esta argumentación también podría formularse del siguiente modo: La existencia no es una parte de la esencia, como lo prueba el que un ente meramente posible tenga una esencia idéntica a la que posee ese mismo ente en tanto que provisto de existencia. Cien táleros posibles tienen la misma esencia que cien táleros efectivos, ya que dichos posibles *son* táleros y no ninguna otra cosa. Y en este sentido no hay ningún inconveniente en afirmar, con la concepción kantiana, que lo real actual no tiene más contenido que lo meramente posible. Pero ello no autoriza a mantener, como pretende dicha concepción, que la existencia no sea un predicado real; pues aunque es cierto que no constituye una parte de la esencia, es, sin embargo, aquello por lo que se constituye como actual la esencia entera. Es verdad que a los táleros meramente posibles no les falta nada para ser táleros; pero les falta todo lo que es preciso para no ser meros táleros posibles.

4. *Las pruebas* a posteriori *de la existencia de Dios*

Las demostraciones que llegan a Dios a partir de sus efectos han sido recogidas y sistematizadas en las célebres «cinco vías» de santo Tomás[367], cada una de las cuales será respectivamente examinada.

a) *Primera vía*

Este argumento, repetidas veces formulado por su autor, trata de demostrar la existencia de Dios considerado como el motor inmóvil de todo lo cambiante. Dicho motor merece el nombre de Dios por ser aquello que pone o fundamenta la entidad del cambio sin ser a su vez fundamentado en ello por ningún otro ente (motor *inmóvil).* La prueba de su existencia puede desarrollarse de la siguiente manera.

Consta a nuestros sentidos que hay cosas que se mueven, es decir, tomando el movimiento en su acepción más amplia, cosas que cambian. Así lo experimentamos, tanto por los sentidos externos, como por el íntimo testimonio de nuestra conciencia. Mediante los primeros nos damos cuenta de los cambios de los cuerpos. Por la segunda advertimos el dinamismo de nuestra vida cognoscitiva y apetitiva. Ahora bien: todo lo que se mueve es movido por otro. La razón de ello estriba en la índole misma del movimiento, que es el acto de un ente en potencia precisamente en tanto que está en potencia. Y es claro que si el móvil es, en tanto que móvil, algo potencial, su actualidad cinética debe provenirle de otro ente; puesto que aquello que por sí mismo no posee una cosa, sólo puede tenerla si otro se la actualiza. No invalida a esto el caso de los seres vivos, de cuya capacidad de automoción se habló en psicología. El ente vivo tiene la propiedad de que una de sus partes pueda mover a otra —no la de que una parte sea el motor de sí misma—, lo que no excluye que la parte motora sea, a su vez, movida por algo externo al viviente.

Si lo que mueve a una cosa es algo que, para moverla, tiene a su vez que cambiar, será preciso que sea movido por otro, y este también será un motor movido si asimismo es preciso que se mueva para que pueda mover. Mas no es posible proceder al infinito en la

serie de los motores así subordinados, es decir, en la serie de aquellos motores que sólo mueven en cuanto son movidos. Adviértase, en efecto, que ninguno de ellos es por sí mismo capaz de mover. En consecuencia, una serie infinita de motores movidos también sería incapaz de mover por sí misma. Y como quiera que lo que por sí mismo es incapaz de mover sólo puede mover si es movido por otro, sería preciso, para que dicha serie moviera, que fuese a su vez movida. Pero aquello que la movilizara no podría ser un motor movido, ya que en tal caso formaría parte de ella; tendría que ser un motor inmóvil; y es claro entonces que la serie movida por este no podría ser infinita, pues el motor de ella que fuese inmediatamente movido por el motor inmóvil sería el último de los que son movidos por otros, lo cual es imposible en una serie infinita, que es, por definición, la que no posee un último miembro. Por consiguiente, o la serie de los motores movidos es finita y movida por un motor inmóvil, o es infinita, y por ello mismo carente de una primera moción, sin la cual no es posible —ya que se trata de una subordinación de mociones— ninguna de las demás, y la serie entera quedaría en potencia de moverse. La elección no es dudosa, si se ha partido de la realidad del movimiento. Puesto que este existe y la serie infinita de motores movidos lo haría imposible, hay que afirmar que no es posible proceder al infinito en dicha serie de motores movidos; lo cual es lo mismo que decir que existe un motor inmóvil.

Pensar la serie de los motores movidos como infinita no es otra cosa que aplazar indefinidamente el problema. Dado un cambio real, una serie infinita de motores movidos, de los que dependiese, sería una serie que nunca llegaría a actualizarlo, pues cada motor tendría que aguardar a que antes que él actuasen infinitos motores. «Multiplicad —dice Sertillanges— las causas intermediarias hasta el infinito; complicaréis el instrumento, pero no fabricaréis una verdadera causa; alargaréis el canal, pero no haréis una fuente. Si la fuente no existe, el intermediario queda impotente y el resultado no se podría producir, o mejor dicho: no habría ni intermediario ni resultado; es decir, que todo desaparece. Pretender que el número infinito de intermediarios pueda dispensarnos de encontrar una primera causa es afirmar que un pincel puede pintar por sí solo con tal que tenga un mango muy largo. La largura del mango no hace al caso; lo que importa es la mano»[368]. Ni vale tampoco el recurso a un círculo de motores movidos, de tal modo que cada uno de ellos sea motor del que le sigue y movido por el que le precede; pues el círculo entero de estos motores movidos está en potencia respecto a un motor externo que, de hecho, lo ponga en movimiento.

b) *Segunda vía*

Si con el término «Dios» se designa a una entidad que causa o fundamenta sin ser a su vez causada ni fundamentada por ningún otro ser, la prueba de la existencia de una causa eficiente no efectuada constituye, sin más, una demostración de la existencia de Dios. Esta demostración se desarrolla de un modo paralelo al de la vía anterior, bien que no sea idéntico a la misma, como puede observarse en lo que sigue.

La experiencia nos muestra causas eficientes que son causadas en el ejercicio mismo de su actividad. Ello se advierte, tanto por la experiencia externa, como por la conciencia que tenemos de nuestra propia actividad causal. Vemos que el pincel pinta movido por la

mano del pintor, y que el árbol florece y fructifica por el influjo del calor solar; como también por el influjo de mi voluntad mi mano escribe con la pluma en el papel o da cuerda al reloj. En todos estos casos hay un causar causado; un ejercicio de la actividad que es, a su vez, efecto. Ya no se trata, como en la prueba anterior, de fijarse en el móvil en tanto que móvil, esto es, en su condición puramente pasiva, sino de reparar en el motor en cuanto ejerce una actividad que es, a su vez, causada. No es, pues, la mera pasividad lo que ahora importa, sino la actividad desarrollada precisamente en función de otra actividad, o mejor dicho: la causa en tanto que actúa como algo a su vez actuado. Ahora bien: no es posible que una causa sea causa de sí propia. Sería, a la vez, posterior y anterior a sí misma, como causada y causante. Estaría, a la vez, en acto y en potencia respecto de lo mismo, a saber: respecto del ser.

Si lo que actúa como causado es actuado por otra causa esta supondrá una nueva causa si actúa también en tanto que actuada. Mas no es posible proceder al infinito en la serie de las causas que son a su vez causadas en el ejercicio de su actividad. Las mismas razones que se propusieron en la primera «vía» valen también aquí, pues se trata de causas que sólo actúan como causadas, de tal manera que ninguna de ellas, por muy alta que esté en la serie, es capaz de causar por sí misma. En esta serie de causas nunca se produciría el efecto, ya que ninguna de ellas sería nunca actuada, por haber de aguardar a que antes actuasen infinitas causas. No sería este el caso si se tratara de causas no subordinadas entre sí en el mismo ejercicio de su causalidad, sino por otro título. Así, por ejemplo, todo hombre depende del que le ha engendrado, en el sentido de haber recibido de este el ser, mas no en su mismo acto de engendrar a otro hombre; y de esta manera es posible (no necesario) que Pedro engendre a Juan y Juan a Antonio y así indefinidamente, pues aunque todos son engendrados, no es por ser engendrados por lo que engendran. Pero cuando se trate de causas subordinadas entre sí precisamente en su función causal la serie indefinida es imposible; porque, a diferencia de lo que ocurre en el caso anterior, ninguna de ellas actúa sino en cuanto está siendo actuada. Y si dicha serie es imposible, no queda más sino que exista una Causa eficiente incausada, de la que dependen en su actividad todas las causas que sólo como actuadas son capaces de actuación.

c) *Tercera vía*

La demostración que por esta vía se intenta es la de un ente absolutamente necesario, razón de ser de la existencia de los demás entes, y que no tiene en otro, sino que es por sí mismo, la razón de su propia existencia. La realidad de este Ser, al que cabe sin duda dar el nombre de «Dios», puede probarse del siguiente modo.

Consta por experiencia que hay cosas que se engendran y se corrompen, o sea, que no siempre son. Tales cosas, por tanto, son de suyo indiferentes a la existencia, en el sentido de que lo mismo pueden existir que no existir; de lo contrario, no podrían engendrarse y corromperse, sino que estarían siempre existiendo. Pero lo que de suyo es indiferente a la existencia y sin embargo existe, no existe por sí, sino por otro: por aquel ser que lo reduce de la potencia al acto de existir. Si a su vez este ser es contingente, si no tiene en sí mismo su razón de ser, su existencia supone la de otro que entitativamente lo haya

actualizado. Lo que equivale a afirmar que todo ser contingente tiene causa. Y como es imposible —según se demostró antes— que haya una serie infinita de causas esencialmente subordinadas, la existencia de seres contingentes sólo es posible si hay un Ser Necesario del que dependen, en resolución, todos los que no existen por sí mismos, y el cual no tiene en otro su razón de ser.

La intelección radical de este argumento exige el comprender que lo que adquiere y pierde la existencia no puede tenerla por sí mismo. Lo contingente no puede ser sino causado. Es algo que existe, y en este sentido se diferencia del mero posible; pero es, por cierto, algo que lo mismo podría no haber sido; y, en consecuencia, si está existiendo es por el influjo de algún ser que le hace existir. Lo contingente es, por esencia, efecto: por tanto, algo que pide causa. De donde se desprende la imposibilidad de que no haya más que seres contingentes, ya que es imposible que sólo existan efectos. Si se admite una causa cuya entidad no es causada, es decir, una causa que exista por sí misma, se está reconociendo la existencia del Ente Necesario. Pero si se supone una serie infinita de causas, cada una de las cuales es existente por otra, nunca llegaría a existir ninguna, ya que tal serie constituiría una infinita subordinación de efectos, ninguno de los cuales podría llegar a ser, por ser antes preciso que existieran los inagotables que le preceden.

d) *Cuarta vía*

Un Ser enteramente Perfecto, del que dependan todas las perfecciones de los seres y que a su vez no depende de ningún otro, merece el nombre de «Dios». Tal es el Ser cuya existencia se prueba con el argumento de la «cuarta vía», de la manera siguiente:

Hay en la realidad —ya que nos consta por experiencia— cosas diversamente graduadas en la posesión de perfecciones que de suyo no envuelven ninguna imperfección. No todos los seres que conocemos tienen el mismo grado de entidad, ni la misma unidad, ni son idénticamente apetecibles. Dicho de otra manera: las perfecciones «trascendentales»[369] no están realizadas en todos los entes en igual medida, sino según una diversidad de grados, por virtud de la cual y con relación a cada una de dichas perfecciones unos entes se dicen más o menos perfectos que otros, según que las posean de una manera más o menos completa. Ello significa que tales perfecciones son poseídas por dichos entes de un modo limitado, porque de ser tenidas en toda su plenitud no habría un más y un menos en su distribución. El más y el menos se oponen al máximo, y en este sentido —como carencia graduada de él, como falta de su misma plenitud— puede decirse que lo suponen. Lo que por ahora equivale a decir que conocemos entes en los que las perfecciones se encuentran restringidas; sin que de ello se infiera todavía la real existencia de un ser que las posea ilimitadamente.

Es claro que ninguna perfección puede limitarse por sí misma. Tendría que desempeñar el doble y contradictorio oficio de ser, a un tiempo, su razón de ser y su razón de no ser. Si de hecho se encuentra limitada (más o menos, según los diversos casos), es por algo distinto de ella misma y con lo cual entra en composición, a saber: por un sujeto que la tiene. Pero si este sujeto no la es y, sin embargo, la tiene, precisa que algo se la haya dado. Lo mismo ocurre si lo que se la ha dado tiene esa perfección de un modo restringido, como sujeto que recibe un acto y lo limita según su propia capacidad

susceptiva. No siendo posible proceder al infinito en esta serie, pues ninguno de los sujetos de la misma recibiría su propia dosis de perfección, por haber de aguardar a que recibieran la suya infinitos sujetos, es necesario que exista un ser que la tenga de un modo ilimitado y la haya conferido, según grados diversos, a los que las poseen restrictamente. Tal ser no será ya el sujeto de una perfección, un portador de valores, sino que habrá de identificarse con la perfección misma, pues de lo contrario la limitaría, y exigiría, por tanto, el recibirla de otro. Y como todas las perfecciones trascendentales son realmente idénticas entre sí, no será preciso que para cada una de ellas exista el correspondiente máximo. Todas se identifican en la infinita perfección del Ser Supremo.

e) *Quinta vía*

Un ser por el que todas las cosas naturales son dirigidas en sus acciones y que no es dirigido a su vez por ningún otro, merece el nombre de «Dios». A demostrar la existencia de este Ordenador o Director Supremo de todos los seres naturales procede la «quinta vía», que puede formularse del siguiente modo.

La experiencia nos muestra que los seres carentes de conocimiento actúan siempre, o la mayoría de las veces, de una manera uniforme, de acuerdo con sus naturalezas respectivas, logrando los efectos más adecuados a ellas; pero esto sería imposible si no actuasen predeterminados por un fin. En general, y como ya se señaló oportunamente[370], todo agente actúa movido por una causa final, que es aquello por lo que dicho agente está predeterminado a producir un efecto en vez de otro. En este sentido se distingue entre el fin-causa y el fin-efecto en la medida en que, así como el segundo termina la actividad del agente, el primero la predetermina u orienta. Mas los seres carentes de conocimiento no pueden predeterminarse a sí mismos, toda vez que el fin-causa únicamente ejerce su causalidad si es conocido (sólo en la mente puede anteceder a su efectiva realización). Es necesario, pues, que lo que carece de conocimiento esté predeterminado por algún otro ser y que este, por tanto, sea en último término (dada la imposibilidad de proceder al infinito en la serie de seres predeterminados por otros) un ser inteligente que no reciba un fin de ningún otro ser.

Y es claro que si da un fin a los demás seres y él no lo tiene como recibido, tal ser inteligente es, *por* sí mismo, fin; lo cual no significa el imposible de que sea un fin *para* sí mismo, ya que tendría que antecederse a sí propio, sino que es el fin de todos los seres predeterminados por él. Entre esos seres se cuenta también el hombre, pues aunque este tiene una voluntad libre, que se determina a sí misma respecto de todo bien prácticamente aprehendido por el entendimiento, no se ha dado a sí misma, sin embargo, su natural inclinación al fin que en todas las ocasiones y bajo cualquier fin concreto persigue, a saber: lo bueno en general y en tanto que conveniente. Este fin radical no nos lo hemos propuesto. Nos ha sido naturalmente impuesto y, por lo mismo, no somos libres respecto de él: no nos es posible no quererlo; ni podemos querer ninguna cosa sino en cuanto realiza algún aspecto de este fin radical que es el objeto formal de la voluntad humana y lo que hace que esta sea, bajo tal aspecto, una naturaleza.

* * *

Las cinco «vías» concluyen, pues, en la existencia de un Ser que fundamenta a todos los demás y que no es fundamentado por ninguno. Dios queda probado como el *ens a se,* como el ente «por sí», merced al cual todo lo demás es. Y este doble carácter de ser original y originario no envuelve contradicción alguna. Kant ha creído verla al estimar que, si se admite un ser que causa a los demás seres, hay que admitir también que dicho ser, al causarlos, cambia, y debe, en consecuencia, formar parte de la serie de cosas que él mismo habría de explicar.

Esta objeción, propuesta en la célebre «cuarta antinomia» de la razón pura[371], tiene como supuesto el admitir que toda acción implica cambio en la causa, lo cual únicamente es cierto para las causas que constan de potencia y acto, pues sólo ellas pasan de la potencia de obrar al acto correspondiente, siendo este paso un cambio. Pero ello no se debe a su índole de causa, sino a su carácter potencial, es decir, al hecho de que son causas causadas. El acto de causar no implica de suyo un cambio en la causa, pues para ello sería preciso que la causa fuese a la vez activa y pasiva por virtud de la acción: activa, por actuar; y pasiva, por ser la acción un cambio del agente (cuando en realidad es un cambio, físico o metafísico, en el paciente). De donde se desprende que la acción de una causa causada no es, en sí misma, cambio, sino que supone un cambio, por tratarse de la actividad de una causa que no es acto puro, sino que pasa de la potencia al acto de obrar. Y la acción divina ni es en sí misma cambio, ni lo supone en su agente, por tratarse del acto de un ser que no pasa de la potencia al acto, sino que es acto puro (de lo contrario, no podría ser un motor inmóvil).

ARISTÓTELES: *Phys.,* VII, 1-4, y VIII, 5-6; *Met.,* II, 2, y XII, 6-7; SAN ANSELMO: *Proslogion,* II-V; *Liber. apolog.;* GAUNILON: *Liber pro insipiente,* VI; SANTO TOMÁS: *Cont. gent.,* I, 10-13; *Summa Theol.,* I, q. 2, a. 1-3; *De Verit.,* q. 10, a. 12; CAYETANO: *In I part. Sum. Theol.;* F. SUÁREZ: *Disput. metaphys.,* disp. 29; R. DESCARTES: *Meditat. met.,* V; N. MALEBRANCHE: *La recherche de la vérité,* II, 2.ª p., 6; G. LEIBNIZ: *Monadologie,* n. 45; *Nouveau système sur l'entendement humain,* IV, 10, n. 7; I. KANT: *Critica de la razón pura,* Dialéct. trasc., lib. II, cap. 3, sec. 2.ª, y cap. 3, sec. 4.ª; V. GIOBERTI: *Introduzione alla filosofia,* II.

A. AMOR RUIBAL: *Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma* (t. VI); F. BRENTANO: *Vom Dasein Gottes;* R. V. CHURCH: *A Study on the philos. of Malebranche;* P. DESCOQS: *Praelectiones theologiae naturalis;* R. GARRIGOU-LAGRANGE: *Dieu, son existence et sa nature;* A. GONZÁLEZ ALVAREZ: *Teología natural;* J. HONTHEIM: *Institutiones Theodiceae;* L. JANSENS: *De Deo uno;* R. JOLIVET: *Etudes sur le problème de Dieu dans la philosophie contemporaine;* M. KOYRÉ: *L'idée de Dieu dans la philosophie de St. Anselme;* L. LAVELLE: *De l'Acte;* G. M. MANSER: *La esencia del tomismo* (cap. III, part. 5); G. MARCEL: *Être et avoir;* J. MARITAIN: *Experience mystique et philosophie;* J. MAUSBACH:

Dasein und Wesen Gottes; R. OTTO: *Das Heilige;* G. RABEAU: *Dieu, son existence et sa providence;* E. ROLFES: *Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin;* M. SCHELER: *Vom Ewigen im Menschen;* A. D. SERTILLANGES: *Les sources de la croyance en Dieu;* SCHIFFINI: *Theologia naturalis;* G. C. UBAGHS: *Theodicea;* T.M. ZIGLIARA: *Della luce intellettuale e dell'ontologismo;* X. ZUBIRI: *En torno al problema de Dios* (incluido en *Naturaleza, Historia, Dios).*

[344] Cf. R. Jolivet: *Traité de philosophie*, III; *Métaphysique* (4.ª ed.), pág. 366.
[345] Cf. Santo Tomás: *Cont. gent.*, II, 4.
[346] Cf. N. Malebranche: *Recherche de la vérité*, II, 2.ª p., cap. VI.
[347] Cf. N. Malebranche: *Entretiens sur la métaphysique et la religion*, II, 7. El texto ha sido tomado de la traducción castellana (Madrid, 1921), hecha por J. Izquierdo Moya, y revisado y prologado por A. Bonilla San Martín.
[348] Cf. N. Malebrache: *Entret. sur la mét. et la relig.*, II, 10.
[349] Cf. V. Gioberti: *Introduzione alla filosofia*, II:
[350] Véase el ep. 1 del cap. XIV.
[351] *«In esse quod praescindit a creaturis et a Deo, quod est esse indeterminatum, atque in Deo, esse non indeterminato, sed absoluto, eadem est essentia.»* Prop. VI de las condenadas por el Santo Oficio el 14 de diciembre de 1887. (Cf. Denzinger: *Enchyr. Simbol.,* 1891-1930).
[352] Cf. L. Thomassin: *Dogmata theologica.*
[353] Cf. F. H. Jacobi: *Von den göttlichen Dingen und ihren Offenbarung.*
[354] Cf. F. Schleiermacher: *Reden über die Religion.*
[355] Cf. A. Gratry: *De la connaissance de Dieu.*
[356] Cf. M. Scheler: *Vom Ewigen im Menschen.*
[357] Cf. L. Lavelle: *La présence totale*; y G. Marcel: *Être et avoir.*
[358] Véase el final del ep. 1 de este mismo capítulo.
[359] Cf. San Anselmo: *Proslog.*, II.
[360] Cf. Gaunilon: *Liber pro insipiente.*
[361] Cf. San Anselmo: *Liber Apologeticus ad insipientem.*
[362] Cf. Santo Tomás: *Summa Theol.*, I, q. 2, a. 1, ad 2.
[363] Cf. Santo Tomás: *Cont. Gent.*, I, II.
[364] Cf. R. Descartes: *Resp. ad prim. object.*, págs. 115-116 del t. VII de la edic. Adam-Tannery.
[365] Cf. Chr. Wolff: *Theologia naturalis*, I, 34; G. Leibniz: *Monadologie*, n. 45.
[366] Cf. I. Kant: *Crítica de la razón pura*, «Dialéct. trasc.», III, sec. 4ª.
[367] Cf. Santo Tomás: *Summa Theol.*, I, q. 2, a. 3.
[368] Cf. A. D. Sertillanges: *Les sources de la croyance en Dieu*, pág. 65.
[369] Sólo estas perfecciones son susceptibles de realizarse según un más y un menos. Las que definen las esencias respectivas de los entes no pueden ser graduadamente poseídas: o se las tiene del todo, o en absoluto se carece de ellas. La esencia «árbol» no es más o menos tenida por ningún árbol. Esencialmente considerados, los seres que la tienen no son ni más ni menos que árboles, pues tanto el que fuese más como el que fuera menos dejaría de ser árbol.
[370] Véase el ep. 5 del cap. XVIII.
[371] Cf. I. Kant: *Crítica de la razón pura*, «Dialéctica trascendental», lib. II, cap. 3, sec. 2ª.

CAPÍTULO XX
Naturaleza y atributos de Dios

1. *«Esencia física» y «esencia metafísica» de Dios*

Cada una de las pruebas de la existencia de Dios nos ofrece un aspecto o formalidad del Ser Supremo como causa de los demás seres. De este modo se llega no sólo a demostrar la existencia del ente incausado, sino también a alcanzar algo de su esencia —tomando la palabra en su más amplia acepción—. Las conclusiones de las cinco «vías» son, de hecho, el principio de nuestro conocimiento de Dios, en la medida en que este conocimiento es naturalmente asequible a la razón humana. No se puede, en efecto, prescindir de la condición de tal medida, pues aunque el Ser divino es, de suyo y por sí, el más inteligible de los entes, ello no significa, sin embargo, que sea el ente más inteligible para el hombre.

El Ser incausado no es susceptible de limitación; por lo mismo, tampoco de recepción por un sujeto o causa material. Trátase, pues, del ser que más exige ser inmaterialmente poseído: lo que equivale a decir que constituye la realidad más cognoscible, ya que la índole del conocimiento estriba justamente en ser una posesión inmaterial[372]. Pero la entidad más cognoscible sólo es objeto de conocimiento adecuado por la realidad más cognoscente, o sea, por la más inmaterial, pues mientras más material es un sujeto, menos capacidad posee de ser intencionalmente informado.

La inmaterialidad del Ser divino es una luz demasiado fuerte para el entendimiento humano. Pero ello únicamente impide que podamos captarla en todo su esplendor y de una manera directa; lo cual no significa, como pretende el «agnosticismo»[373], que sea imposible todo conocimiento humano de la entidad divina. Entre la aprehensión total del Ser Supremo y la falta completa de todo conocimiento del mismo, cabe para el hombre una tercera posibilidad, que es la de captar analógicamente la entidad divina en tanto que manifiesta y como reflejada en las criaturas. *Invisibilia Dei, per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur*[374]. La luz que ciega la vista puede ser, sin embargo, mirada en algún cuerpo que la refleje. Claro es que la absoluta perfección del Ser divino excede infinitamente a todo lo que sea reflejo y participación suyos. De ahí que para evitar el «antropomorfismo teológico» —la reducción de Dios a conceptos puramente humanos, como lo son todos los que se refieren a perfecciones causadas— haya que utilizar un doble correctivo: el de la «negación» y el de la «eminencia». Por virtud del primero, se excluyen del Ser divino todas las perfecciones que esencialmente implican alguna imperfección («perfecciones mixtas»), que son aquellas en cuyo concepto se hace referencia a algo material o potencial, como es, por ejemplo, el caso incluso de las perfecciones que constituyen el conocimiento y el apetito sensibles; puesto que toda

perfección limitada o recibida por un sujeto potencial es, por lo mismo, causada, y en Dios nada puede haber que sea causado o producido por otro. Lo que de positivo haya en esas perfecciones puede también atribuirse a Dios; pero como en sí mismas, de una manera formal, son mixtas de imperfección, no pueden hallarse en Dios sino de una manera «virtual», es decir, siendo en El la capacidad —virtud activa— de realizar lo mismo que realizan los seres que las tienen, mas sin que tal poder esté afectado por las deficiencias o limitaciones propias de dichos entes. Y por lo que atañe a las perfecciones que no incluyen de suyo ninguna imperfección *(perfectiones simpliciter simplices,* esto es, absolutamente simples, puras), el método de la «eminencia» consiste en atribuirlas a Dios en un grado absoluto, como libres del modo deficiente según el cual existen en todo ser finito.

Valiéndonos, por tanto, del doble correctivo mencionado, se hace posible afirmar que el Ser divino es aquel en el que se dan cita todas las perfecciones, sin mezcla alguna de imperfección. Esto es lo que el tecnicismo de la Escuela señala al establecer que la «esencia física» de Dios —o sea, el «haber» divino, todo lo que realmente hay en el Ser Supremo— está constituida por la totalidad de las perfecciones en un grado infinito; lo que equivale a decir que en Dios existen *todas* las perfecciones *totalmente.* En ello estriba, por cierto, la Infinitud de Dios. Al Ser que es por sí mismo, y gracias al cual todos los demás seres son, no puede faltarle nada que sea de suyo una perfección verdadera y auténtica; como tampoco puede haber en El ninguna deficiencia —ni accidental ni esencial— que limite o restrinja tales perfecciones. Todo acto, en efecto, se limita de una doble manera: por parte del agente y por parte del recipiente. Por sí mismo ningún acto es limitado, puesto que habría de ser, contradictoriamente, la razón de su ser y la de su negación o no-ser. No cabe, pues, sino que sea limitado por lo que lo da o por lo que lo recibe. Ninguna de estas cosas es posible para el acto que es el Ser divino, porque este ni es causado ni es recibido. En consecuencia, Dios, el Ser por sí, tiene que ser Infinito, para lo cual es preciso que todas las perfecciones se den en él sin limitación de especie alguna.

La infinitud de este ser exige, sin embargo, su simplicidad absoluta. Si cada una de las perfecciones divinas se comportase como una parte, Dios sería un conjunto, en el que cada miembro estaría limitado por los demás, comportándose así como algo potencial respecto de ellos y del mismo todo, y siendo este también, en consecuencia, algo potencial y limitado. Por lo demás, todo compuesto requiere una causa *(omne compositum causam habet),* pues «las cosas que de suyo son diversas no se conjuntan sino por algo que las unifica»[375]. El Ser incausado e infinito no puede, en conclusión, sino ser simple. No es el sistema o constelación de todas las perfecciones en grado infinito, sino la simplicísima y absolutamente indivisible unidad de todas ellas, precisamente por ser infinitas y por no ser finito el Ser en que se dan. Pero esto implica que cada una de las perfecciones divinas sea realmente idéntica a las «otras». No puede haber entre ellas una distinción real, porque en tal caso Dios sería un compuesto. Sólo cabe, por tanto, que su distinción sea de mera razón, o lo que es lo mismo, ocasionada por nuestro imperfecto modo de concebir. (Para el entendimiento divino tales

perfecciones se presentan en un solo concepto).

Con todo, la mera distinción de razón que media entre las perfecciones divinas (tal como el hombre las aprehende) tiene también un fundamento en la realidad del Ser infinito. Este fundamento es justamente la infinitud o plenitud de perfección de Dios, su propia inmensidad entitativa, que hace que toda captación humana de Él sea necesariamente imperfecta y limitada. Los aspectos que Dios nos ofrece difieren entre sí con una distinción de razón que ya no es la puramente subjetiva, dada, por ejemplo, entre el sujeto y el predicado de la proposición tautológica «el punto es el punto». La distinción entre los extremos de este juicio no tiene ningún fundamento en el punto mismo, mientras que la existente entre nuestro concepto de la Bondad divina y nuestra idea de la Justicia de Dios está basada en la infinita perfección del Ser Supremo, al que nuestro entendimiento es incapaz de captar con una sola idea. En general, la distinción de razón fundamentada en la misma cosa a la que se atribuye una pluralidad de conceptos se denomina «distinción virtual», pues aunque dicha cosa sea realmente una, tiene, sin embargo, la virtud o poder suficiente para que el entendimiento humano se vea obligado a desgranarla lógicamente en una serie de ideas: de un modo semejante a como el prisma descompone la luz en una gama o repertorio de colores.

También existe una distinción virtual entre los varios «grados metafísicos» o predicados esenciales que convienen a un mismo ser finito. Así, entre el concepto objetivo de «cuerpo» y el concepto objetivo de «sustancia» que convienen a este mismo papel, no hay una distinción real ni tampoco una distinción de razón sin fundamento alguno en la realidad del papel, sino una distinción de razón en él fundamentada, o sea, una distinción virtual, ya que el papel posee una entidad capaz de ser lógicamente captada en tanto que cuerpo y en tanto que sustancia. De estos dos predicados, el primero supone al segundo, pero no es cierto lo inverso. La idea de sustancia no incluye en acto la idea de cuerpo; se comporta respecto de ella como la potencia con relación al acto. Pero esto es imposible en el caso de las varias perfecciones con que, según nuestro modo de concebir, cabe representarse al Ser divino. Ninguna de las perfecciones de Dios se comporta realmente como algo potencial. En consecuencia, importa distinguir dos especies o tipos de distinción virtual: una, en la que los miembros no se incluyen en acto mutuamente, y otra, en la que se da, por el contrario, esa mutua inclusión. Para la primera se utiliza el término «distinción virtual *mayor»,* denominándose «distinción virtual *menor»* a la segunda. Tanto en la una como en la otra los miembros son entre sí realmente idénticos. El papel-cuerpo es el mismo papel-sustancia. Pero en la distinción virtual menor los miembros se incluyen mutuamente en acto, cosa que no acontece al predicado «sustancia» con el predicado «cuerpo», ni a ningún género respecto de su especie.

Dada su mutua inclusión actual, los miembros de la distinción virtual menor sólo se diferencian como lo implícito y lo explícito. Cada una de las perfecciones divinas contiene en acto, de una manera implícita, a todas las demás; pero explícitamente sólo manifiesta uno de los aspectos del Ser Supremo. Es lo mismo que ocurre entre las «propiedades» del ente. Ninguno de los conceptos que manifiestan estas propiedades

deja de incluir en acto a todos los demás; pero cada uno de ellos, aunque implícitamente envuelve a los otros, no manifiesta, de una manera explícita, sino un aspecto del ente, una sola modalidad trascendental del mismo. Así, por ejemplo, lo bueno y lo uno no solamente son idénticos en la realidad, sino que también como conceptos se incluyen en acto mutuamente, mas no de un modo explícito (no es exactamente lo mismo pensar «lo uno» que pensar «lo bueno»), sino de una manera implícita. Y por lo que atañe a nuestro asunto, es preciso decir que cualquier otro tipo de distinción entre las perfecciones divinas repugnaría a la simplicidad del Ser Infinito, ya que la misma distinción virtual mayor, que es la más próxima a la que se da entre lo implícito y lo explícito, supone una potencialidad que necesariamente lleva consigo limitación.

* * *

Admitida la distinción virtual menor entre las perfecciones divinas, debe plantearse la cuestión de cuál de ellas sea la que en el orden lógico de nuestro modo de concebir se comporte como el «constitutivo formal» o «esencia metafísica» de Dios. Con este nombre se significa, en general, lo que primariamente constituye a una cosa, siendo su distintivo primordial respecto de todos los demás seres y la raíz de las otras propiedades o perfecciones de ella. Mientras la esencia física comprende conjuntamente todo lo que hay en un ser —todo su haber—, la esencia metafísica o constitutivo formal es solamente lo radical y primario, aquello que se comporta en cada cosa como su título entitativo primero y, por lo mismo, fundamental respecto a todo lo que ella sea.

Sin la determinación de la esencia metafísica de Dios, no nos es posible organizar de una manera científica nuestro conocimiento natural del mismo. El conocimiento riguroso debe ser capaz de derivar las propiedades o perfecciones de un ser, a partir de aquello en que —al menos en nuestro modo de concebir— se fundamentan o apoyan. Es cierto que en el caso de la entidad divina toda perfección se identifica real y actualmente a las demás; pero lo que se intenta es ordenar de una manera lógica nuestro conocimiento de ella, partiendo, así, de aquel título que, a diferencia de los restantes, sea el primero según la jerarquía que su distinción virtual menor haga posible. Tal intento está fuera de las pretensiones de toda concepción nominalista, la cual jamás concede a los conceptos otra categoría que la de una simple suma o colección (de todas las cosas de un determinado tipo, si se trata de un concepto universal; o de todas las notas y características de un mismo individuo, si el concepto en cuestión sólo se refiere a uno). Pero aun sin insistir en otros argumentos contra el nominalismo, tales como los que en la Lógica se exponen[376] puede bastar aquí la consideración de que la unidad es una propiedad trascendental del ente[377] y que, por ende, las esencias de las cosas son radicalmente unitarias, no meros conjuntos o agregados; de suerte que conocemos lo que las cosas son en la medida en que captamos, de algún modo, su respectiva unidad esencial, que es, en cuanto tal, indisoluble. Ese «centro» entrañable de las cosas, que es como su núcleo metafísico, se complementa o expansiona, sin duda, con las propiedades y demás determinaciones; pero no puede reducirse a ellas, de la misma manera que la sustancia no

es el simple conjunto de los accidentes que la modifican o afectan.

Cabe, pues, plantear la cuestión de la esencia metafísica de Dios en estos términos: ¿cuál es la perfección que radicalmente constituye y distingue la entidad divina, fundamentando —en nuestro modo de concebir, aunque con base en esta entidad— todas las perfecciones que componen el resto de su esencia física? La respuesta de Scoto[378] pone el constitutivo formal del Ser divino en la «infinitud radical», por la que entiende precisamente aquella infinitud que es previa a cualquier otro atributo divino y raíz, por lo mismo, de la infinitud propia de todas las perfecciones del Supremo Ser. La fundamental infinitud divina es así, en la concepción escotista, lo que hace que sean infinitas todas las perfecciones que convienen a Dios. No se trataría, pues, de que Este fuese infinito por ser infinitas todas sus perfecciones, sino exactamente al contrario: todas sus perfecciones tienen que ser infinitas, por ser Dios mismo, esencial y radicalmente, el Ser infinito. El principal reparo que cabe poner a esta teoría es que la infinitud, lejos de ser raíz de las perfecciones divinas, es algo que se deriva —como ya se observó anteriormente— del «ser-por-sí», propio de la entidad incausada. Dado que esta es el Ser por sí, no puede limitarse en modo alguno, ni por un sujeto recipiente ni por una causa productiva.

La mayoría de los filósofos de la Escuela estiman que el «ser-por-sí» es el constitutivo formal o esencia metafísica de Dios; para lo cual suelen ampararse en la interpretación de un texto de santo Tomás, en el que se afirma que el nombre que mejor conviene a Dios es aquel que le llama *«el que es»,* con lo que se expresa que no «tiene» el ser causado por otro, sino que «es» el ser por sí, el ser subsistente, razón de ser de sí mismo[379]. Todo lo demás que también puede decirse de Dios constituye, en efecto, una especie de consecuencia lógica de eso que la Escuela denomina «aseidad» (esse *a se),* respecto de lo cual todas las perfecciones divinas, aunque realmente idénticas a esta misma, se comportan, en nuestro modo de concebir, a la manera de contracciones o determinaciones. Así, la Bondad divina expresa a Dios de un modo más determinado que el ser-por-sí; de la misma manera que el bien añade al ser —no de un modo real, sino puramente lógico— la connotación de la apetibilidad. Lo mismo ocurre con las demás propiedades del ente, realizadas en Dios en un grado infinito, y en general con cuanto sea una perfección divina, pues todo lo real supone el ser, y este es lo más universal que cabe concebir.

Sin embargo, algunos seguidores del pensamiento tomista, distinguiendo entre «esencia» (como lo entitativamente primero) y «naturaleza» (como lo primordial en el orden operativo), afirman que, si bien desde el primer punto de vista el constitutivo formal de Dios es la *aseidad* o el ser-por-sí, desde el segundo, en cambio, es el *entender* lo que radicalmente le define. Entre los partidarios de esta concepción se encuentra Juan de Santo Tomás[380], quien, como todos ellos, sólo distingue aquí entre esencia y naturaleza con una distinción puramente lógica, sin fundamento intrínseco en la realidad. A diferencia de los que afirman que la naturaleza divina estriba precisamente en el «entender radical» (o sea en la sustancia o en la potencia inteligente), sostiene que el entender de que se trata es enteramente actual, puesto que en Dios no puede haber

distinción entre acto primero y acto segundo. Esta opinión coincide con la de Aristóteles, quien define a Dios: ἡ νόησις νοήσεως νόησις[381], el entender que se entiende a sí mismo, la intelección subsistente, aquella en la que no hay diferencia entre el sujeto, el objeto y la operación misma intelectiva. El Ser enteramente inmaterial sólo puede, en efecto, ser poseído cognoscitivamente, y su acto de conocer no puede estar limitado por un sujeto ni por un objeto que sean distintos de él.

En cualquier caso, y prescindiendo del valor que se dé a la distinción «esencia-naturaleza» en el Ser divino, la intelección subsistente se identifica no sólo de un modo real, sino también de una manera formal, con el ser-por-sí, ya que este es un ser enteramente inmaterial, o sea, no recibido en ningún sujeto, lo cual es lo mismo que decir que constituye un entender subsistente, pues lo que es más inmaterial es lo que más entiende, y el máximo entender no puede ser recibido o limitado por un sujeto distinto de la operación misma. Tal es la equilibrada opinión de la escuela benedictina de Salzburg, representada en nuestro siglo por J. Gredt[382].

2. *Los atributos entitativos*

Denomínanse, en un sentido estricto, «atributos divinos» todas las perfecciones de la esencia física de Dios que se fundamentan o derivan lógicamente de la esencia metafísica del mismo; es decir, todas las perfecciones divinas que no se identifican formalmente —en nuestro modo de concebir— con esa misma esencia metafísica. Para ordenar y esquematizar de algún modo nuestro conocimiento de ellos, puede dividírselos en *entitativos* y *operativos,* según que se considere a Dios, respectivamente, o como esencia o como naturaleza. Esta distinción se fundamenta de una manera puramente intrínseca, en el sentido de que no está basada en la propia entidad del Ser divino, sino en los seres que son causados por Él, en cada uno de los cuales cabe efectivamente distinguir entre el orden constitutivo y el operativo o dinámico. Trátase, pues, de una distinción de razón sin fundamento en Dios, pero con fundamento en los seres causados, y que, por tanto, únicamente a título de algo determinado por nuestro modo imperfecto de concebir, que tiene en ellos su origen, puede emplearse en el estudio del Ser divino.

Dentro del tema de los atributos entitativos, y reduciendo el examen a unos pocos puntos principales, cabe estudiar sucesivamente la *infinitud,* la *simplicidad,* la *unicidad,* la *distinción respecto del mundo,* la *inmutabilidad* y la *eternidad.* Como de los dos primeros atributos ha sido preciso ocuparse anteriormente (al caracterizar en su conjunto la esencia física de Dios), el estudio que ahora se les dedique será menos extenso que el relativo a los otros.

a) *La infinitud*

Considerada de un modo puramente lógico, la infinitud tiene un carácter negativo: es la falta o ausencia de finitud. Pero de una manera real, la infinitud es algo eminentemente positivo, por constituir la negación de toda negación o límite. Decir que la infinitud es un atributo divino no significa otra cosa sino que Dios está falto de toda falta; lo cual solamente puede parecer una imperfección o carencia como modo de hablar, no como

algo que verdaderamente afecte a la realidad a que es atribuido. Sin embargo, la infinitud sería una verdadera imperfección si tuviese un sentido potencial. Tal es el caso de la infinitud de la materia prima, que es pura potencia. La materia prima es infinita en el sentido de que en sí misma carece de toda determinación que la configure tanto esencial como accidentalmente. Pero esta infinitud es, por cierto, el polo opuesto de la divina. La una es pura potencia; la otra, el Acto Puro. La materia prima exige su configuración por alguna forma sustancial. Dios, en cambio, rechaza toda posibilidad de ser determinado, pues no posee mezcla alguna de potencia o indeterminación, sino que tiene todo lo que en absoluto se puede tener, por ser precisamente todo lo que se puede ser: la máxima entidad, el Ser omniperfecto[383].

En su sentido real, infinitud divina, actualidad pura y omniperfección son conceptos completamente idénticos. De una manera lógica, hay entre ellos la diferencia de que el primero expresa de un modo negativo lo que los otros de una manera positiva, la cual en el tercero tiene un cierto carácter analítico. Al Acto Puro no le puede faltar ninguna perfección, porque, justamente por no ser más que acto, carece de toda potencia limitativa. No es el ser poseído por una determinada esencia, sino el Ser irrecepto, subsistente, libre de toda especificación.

b) *La simplicidad*

Este atributo es una «consecuencia» de la infinitud divina. El Ser absolutamente infinito carece de toda composición, precisamente por ser infinito de una manera absoluta. Las razones que fundan esta consecuencia fueron expuestas en el examen de la esencia física de Dios. Y es claro, por virtud de ellas, que a la infinitud absoluta corresponde una absoluta simplicidad, máximo grado de la unidad. Ni siquiera es posible que el Ser divino se componga de esencia y existencia. Cuando se dijo que la esencia metafísica de Dios es el ser-por-sí, se expresó justamente que se trata de un existir no recibido o limitado por nada. Este existir es la misma esencia divina. En tanto que Acto Puro, Dios no puede constar de acto y de potencia, y como toda composición de esencia y ser lo es de potencia y acto, no es posible que Dios se componga de un factor esencial y otro existencial. De ahí que tampoco pueda entenderse a Dios como una «especie» del ente, pues toda especie consta de un elemento que se comporta como potencia —el género— y otro que funciona como acto —la diferencia—[384].

También la simplicidad puede parecer una imperfección, dado que en el plano de los seres finitos los más complejos son los más perfectos. Así el viviente es superior al mineral; y el animal, más complejo que la planta, también supera a esta. Parece, pues, que en la gradación de los seres, la máxima perfección sea la máxima complejidad; y la perfección mínima, la máxima simplicidad. Pero hay aquí un error que fácilmente pasa inadvertido: y es la equiparación del orden de lo infinito al de lo finito. Si estos dos órdenes se contraponen, lo lógico es que no ocurra en el uno lo que en el otro. En el ser finito la mayor perfección supone mayor complejidad, porque ninguna de sus perfecciones es la pura y total perfección, de suerte que cuanto mayor sea el número de las que tiene, tanto mejor imitará a aquel Ser que es la perfección pura y omnímoda. La complejidad es, por así decirlo, la perfección de lo imperfecto. Pero en el Ser infinito la

simplicidad es, en cambio, no sólo posible, sino necesaria.

c) *La unicidad*

Por ser enteramente simple, por carecer de toda composición, el Ser divino es único: no puede multiplicarse. La unicidad se deriva de la simplicidad, como se prueba de la siguiente forma. Para que existiesen varios dioses, sería preciso que cada uno de ellos poseyera algo no tenido por ninguno de los otros; de lo contrario, no habiendo entre ellos diferencia, ni siquiera numérica, no serían varios, no podrían ser distintos. Por tanto, en la hipótesis de una pluralidad de dioses, habría que admitir que cada uno de ellos estuviese compuesto de lo común a todos y de lo que le fuese respectivamente propio. Mas toda composición es imposible en el Ser simplicísimo. Por consiguiente, sólo existe un Dios, o lo que es lo mismo: Dios es único. De aquí la esencial falsedad metafísica de todo «politeísmo».

El «ser-por-sí» no puede recibirse en una pluralidad de sujetos o individuos. Es, por esencia, irrecepto, subsistente por sí propio. De ahí que se individúe por sí mismo, sin necesidad ni posibilidad de añadido alguno. Pero esta unicidad del Ser no debe ser confundida con la unicidad del ente, propuesta por Parménides. El Ser —así, con mayúscula—, o sea el «Ser-por-sí», es necesariamente único en tanto que simple de una manera absoluta; mientras que el ente que tenga el ser por otro será necesariamente compuesto, y, en cuanto tal, multiplicable.

La unicidad de Dios también puede probarse partiendo de la omniperfección o infinitud. La hipótesis de una pluralidad de dioses implicaría —según antes se expuso— que cada uno de ellos poseyera algo que no tuviese ninguno de los otros. Pero en tal caso cada ser divino estaría falto de algo: de aquello que en cada uno de los otros fuese lo respectivamente peculiar o exclusivo; lo cual es imposible si se trata de un Ser omniperfecto, de un Ser infinito, carente de toda limitación o imperfección.

De esta suerte, o se admite la unicidad de Dios, o se acepta, por el contrario, su finitud; pero en el último caso, puesto que todo lo limitado tiene causa, será preciso llegar, en definitiva, a un Ser incausado e infinito, que por lo mismo sea único, y este Ser será Dios, no el que erróneamente se hubiese admitido como si lo fuera, por inadvertencia de su carácter esencialmente limitado e imperfecto. Por lo demás, un ser comunicado a varios tendría que ser un ser comunicable y, por lo mismo, algo que se comportase como una cierta potencia respecto de las varias actualizaciones que en cada caso lo individualizaran de una u otra manera. Pero ello es imposible para un Ser que es por naturaleza el acto puro, la actualidad sin mezcla alguna de potencialidad. A este Ser no es posible que se le añada nada, pues para ello sería preciso que no fuese acto puro, sino algo mixto de potencia y acto.

d) *La distinción respecto del mundo*

Un Ser que tiene todos los atributos mencionados no puede identificarse con ninguna cosa existente en el mundo ni con el mundo mismo como conjunto. Ninguna de estas cosas es por sí; ni posee la absoluta infinitud, la simplicidad y la unicidad máxima, señaladas en Dios. El mundo en su conjunto tampoco es sujeto de estas perfecciones en tanto que consta de entidades que no las poseen. Por consiguiente, la confusión o

ecuación de Dios y el mundo carece de sentido, y no sólo repugna a la noción de Dios, sino que es también contradictoria del concepto del mundo como algo compuesto.

A esta esencial distinción de Dios respecto del mundo conviene el nombre de «trascendencia» en su sentido más estricto y noble. Su negación es designada con la palabra «panteísmo» y constituye un sistema que en la historia del pensamiento filosófico ha revestido una gran diversidad de formas. Suele admitirse su división en panteísmo «parcial» y panteísmo «total», según que se considere a Dios como una parte del mundo o como el conjunto y la totalidad de este. Dentro del panteísmo parcial se distingue entre el que considera a Dios identificado a la materia prima de todo ser corpóreo (David de Dinant) y el que, por el contrario, lo interpreta como el alma del mundo (estoicos), o como el ser común a todos los seres (Eckhardt)[385]. El panteísmo total recibe el nombre de «monismo» y tiene, a su vez, varias modalidades, cuya enumeración sería prolija. Sus principales representantes son Plotino[386], Spinoza[387], Fichte, Schelling y Hegel[388].

La raíz del panteísmo se halla en la deformación o falsa interpretación de una verdad ontológica profunda: la presencia íntima de Dios a todos los seres, a la que puede denominarse «inmanencia» en el sentido, incluso, de que Dios es más íntimo a las cosas que estas a sí propias. Pero la intimidad de Dios a todo ente no debe confundirse con ninguna metáfora de índole espacial o topográfica, que es lo que la imaginación tiende a representarse. La presencia divina en todo ser es de índole inmaterial, y su sentido estriba en la misma esencial dependencia que todo ente tiene respecto de la Causa Eficiente Suprema. No se trata, por tanto, de la presencia constitutiva de una causa material ni de la de una causa formal, sino de aquella que corresponde a la causa eficiente, que en este caso lo es del ser de todo ente mundano. Son, pues, perfectamente compatibles la trascendencia divina respecto del mundo y la verdadera inmanencia del Ser divino a este. Aquella trascendencia significa que Dios es enteramente independiente del mundo, es decir, que no necesita de él, mientras que la inmanencia en cuestión no es otra cosa sino la necesaria dependencia que el mundo entero y cualquier ser mundano tiene respecto al Ser que le hace ser. Según el ejemplo de Leibniz, Dios es al mundo «lo que el inventor a su máquina, lo que el príncipe a sus súbditos e incluso lo que el padre a sus hijos»[389]. Cualquier otro tipo de inmanencia divina en el ser causado ya no sería compatible con la insoslayable distinción del Ser subsistente respecto de cuanto es efecto suyo.

Otra metáfora de índole espacial, de la que también importa precaverse, consiste en entender que el mundo y Dios se limitan recíprocamente y constituyen un cierto conjunto o suma, en donde cada cual es un sumando. No cabe duda de que la imaginación, ligada a las realidades espaciales, propende a representar el nexo entre Dios y el mundo como el de dos cosas yuxtapuestas. Pero en los temas de la metafísica teológica es donde el filósofo debe prescindir, más que en ningún otro caso, de las confusiones de la fantasía, bien que no sea posible prescindir por completo de la ayuda de esta facultad. El mundo no limita ni añade nada a Dios, por ser algo causado totalmente por este. No tiene más ser que el que de Dios recibe. Y si se quiere un ejemplo para oponerlo a la metáfora espacial que origina el problema, lo tenemos de hecho en aquel caso en que el saber de

un hombre es transmitido a otro, de tal modo que no haya en el segundo sino la ciencia que recibe del primero. No hay entonces limitación alguna de la ciencia de un hombre por la de otro; ni se puede decir que haya menos ciencia en el maestro que entre él y el discípulo si la que este tiene es totalmente recibida de aquel. En semejante caso, carece de sentido hablar de «suma».

e) *La inmutabilidad*

Este atributo procede, de una manera inmediata, de la simplicidad divina. Para que Dios fuese mutable, sería preciso que constase de acto y de potencia, ya que todo ente móvil es, en tanto que móvil, algo potencial, y en tanto que ente, algo actual. El movimiento mismo es —como ya se demostró oportunamente— acto de un ente en potencia precisamente en tanto que en potencia. El Ser absolutamente simple, libre de toda composición, es inmutable en todos los sentidos. No admite cambio físico ni metafísico. No puede transformarse, ni puede ser aniquilado, ni creado, ya que todo ello exige la composición de acto y potencia[390].

La inmutabilidad divina puede también probarse desde la infinitud u omniperfección del Ser Supremo. En todo cambio se adquiere algo que antes de cambiar no se tenía; de lo contrario, si todo sigue igual, no hay cambio alguno. No poseer el término del cambio es, pues, una condición de la previa posibilidad de este, y algo sin lo cual el ente móvil no se constituye como móvil. Pero ello significa que el ente móvil es, en cuanto tal, imperfecto, carente de algo, no sólo antes de cambiar, sino también durante el cambio mismo, pues este sólo es en cuanto su sujeto está todavía en potencia respecto de su término. En consecuencia, el Ser infinitamente perfecto, aquel que no carece de perfección alguna y que las posee todas de una manera total, no puede ser mutable.

Por no ser susceptible de adquirir nada, pudiera parecer que el Ser inmutable ocupase un lugar inferior al de los entes capaces de perfeccionamiento; de modo que la inmutabilidad sería más bien una limitación y no un atributo positivo realmente conveniente al Ser divino. Esta objeción tiene un carácter análogo a la que se opone a la absoluta simplicidad de Dios por el hecho de ser más perfectos, dentro del orden de la finitud, los seres más complejos, y no los más sencillos. El cambio es la perfección de algo imperfecto. Sólo se adquiere lo que no se tenía. Pero un ente que tiene cuanto puede tener, es decir, un Ser omniperfecto, absolutamente Infinito, es una Realidad a la que ninguna falta le hace adquirir nada. La inmutabilidad no es en Dios una impotencia, de la misma manera que no es en El un defecto el carecer de todo defecto.

Sólo de un modo puramente extrínseco puede decirse que Dios es mutable. Pero ello significa que lo mutable no es Él, sino otra cosa, con respecto a la cual es extrínsecamente determinado. Así es como ocurre, por poner un ejemplo del orden finito, que estas líneas están pasando ahora a ser leídas, lo cual no significa que ellas cambien por ningún concepto. El cambio que representa su lectura actual, como contrapuesta a su anterior no lectura, se da íntegramente en el lector, no en las líneas mismas. En este mismo sentido cabe decir que Dios pasa de no ser conocido a ser objeto de algún conocimiento; mas esto no constituye para Dios más que una pura denominación extrínseca ya que no es en el Ser divino donde se da el cambio constituido

por conocerle, sino en el ser finito, que pasa realmente de no conocerle a captarle de alguna manera. (Y así, por lo que toca al misterio de la Encarnación, será preciso decir que no es el Verbo quien realmente cambia, sino la humanidad).

Por último, precisa añadir que solamente Dios es inmutable. Cualquier otro ser es apto para la mutación, física o metafísica. Físicamente mutable es todo compuesto de materia prima y forma sustancial. Pero aun los entes inmateriales finitos son susceptibles también de mutación o cambio, aun en un sentido metafísico; lo que equivale a decir que los que actualmente existen son aniquilables, ónticamente frágiles, porque no existen en virtud de su esencia, sino merced a algo que reciben y que, por tanto, puede serles quitado.

f) *La eternidad*

Eternidad se opone a temporalidad. Es clásica la definición de Boecio: *«Interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio»*[391]. Esta definición requiere una serie de aclaraciones. La duración o mantenimiento en la existencia es objeto de medida por el tiempo, cuando tiene una naturaleza sucesiva, de modo que en su realidad haya un antes y un después; y se denomina, en cambio, eterna, si carece de sucesión, si es enteramente permanente. La posesión de una existencia permanente es algo intemporal, puesto que el tiempo es la medida del cambio o sucesión según lo anterior y lo posterior[392]. No basta, pues, para la eternidad, el carecer de un comienzo y de un fin, o sea el mero «ser-interminable». Una duración que no tuviera ni comienzo ni fin sería distinta de una duración enteramente permanente, si fuese sucesiva, si hubiese en ella partes anteriores y partes posteriores. Tal duración sería de índole temporal, aun cuando jamás hubiera comenzado ni nunca tuviese fin. Por el contrario, es eterna la duración que no solamente no empieza ni acaba, sino que además carece de sucesión, de tal modo que no sólo es siempre, sino que, además, siempre es sin cambio alguno, de una manera uniforme. Sólo así puede hablarse de una carencia absoluta de principio y de fin, ya que no existiendo ningún cambio en ella no es posible hablar del fin de una parte anterior ni del comienzo de una parte posterior. Por consiguiente, si se quiere hablar de la eternidad en términos de carencia de principio y de fin, habrá que precisar que no se trata sólo de la carencia de un principio y un fin totales, sino también de la falta de todo principio y de todo fin intermedio o parcial. Esto es lo que se expresa al afirmar que lo eterno carece de sucesión y es, por lo mismo, totalmente permanente. La eternidad es una duración no sucesiva *(total simul).*

De todo ello se desprende, pues, que la eternidad sólo conviene a lo inmutable. Dios es eterno en tanto que incapaz de sufrir mutación. También podría probarse la eternidad de Dios por el recurso al atributo de la infinitud. Pero de una manera propia e inmediata el fundamento de su eternidad lo constituye, dentro de nuestro modo de concebir, aunque con fundamento en la realidad del Ser divino, la inmutabilidad de su ser simplicísimo. y sólo a lo que es inmutable puede convenirle la eternidad. Lo mutable puede tener una duración indeterminada, pero no eterna, ya que esto último exige la carencia de toda sucesión. Por consiguiente, no sólo hay que afirmar que Dios es eterno, sino también que sólo Él lo es; de tal modo, que no se limita a poseer la eternidad a la manera en que un sujeto posee una forma, sin identificarse plenamente con ella; antes por el contrario, Dios

es la misma eternidad que tiene *(perfecta possessio).*

El término «vida» aparece en la definición boeciana de la eternidad por el hecho de que el Ser divino, aunque inmutable, es una realidad viviente, no a la manera de los seres finitos, que poseen la vida como una capacidad de automoción, sino en tanto que goza del autoposeerse, en que consiste la intelección de sí mismo. Esencialmente la vida no estriba tanto en la capacidad de moverse a sí mismo, cuanto en la posesión de sí. Esta autoposesión es, en los seres finitos, automoción. Pero en el Ser infinito y simplicísimo, que es inmutable, radica en la autoposesión intelectiva.

3. *Los atributos operativos inmanentes*

Fundamentándose en la distinción dada en el orden de lo finito entre operaciones inmanentes (las que quedan en su mismo principio) y operaciones trascendentes (dirigidas a un término extrínseco al ser que las ejecuta), cabe distinguir dos tipos de atributos operativos en Dios. Los atributos operativos inmanentes del Ser divino son la ciencia y la voluntad, pues la potencia activa de Dios sobre los demás seres tiene su término en algo extrínseco y distinto a Él.

a) *La ciencia divina*

Como antes se ha señalado, el Ser enteramente inmaterial es la Intelección subsistente o autointelección plena y perfecta. Pero este saberse a sí mismo no es, en realidad, un atributo divino, sino que se identifica formalmente con la esencia metafísica de Dios, puesto que el ser-por-sí, no recibido, es un ser enteramente inmaterial, que, por lo mismo, no puede consistir sino en la pura auto intelección. La distinción entre esta y el ser-por-sí no es ni siquiera una distinción de razón del tipo de la que antes se llamó «virtual menor», sino que tiene un fundamento puramente extrínseco, en el sentido de que, por ser distintas en el plano de lo finito la entidad de los seres inteligentes y la operación intelectiva de ellos, el ser-por-sí, propio de Dios, se nos presenta, a una primera inspección, como si fuese formalmente distinto de su operación autointelectiva.

Para que algo sea —en nuestro modo de concebir— un atributo divino, es necesario que se distinga de la esencia metafísica de Dios con una distinción virtual menor, pues sólo de esta manera podrá decirse que se deriva de aquella y no que le es idéntico de una manera formal. Por consiguiente, el saber divino será un atributo de Dios en tanto que verse sobre algo distinto de Él y en cuanto se derive necesariamente del constitutivo formal o esencia metafísica suya, ya que el saber que Dios tiene de Sí mismo se identifica de una manera formal con dicho constitutivo o esencia. De este modo, la cuestión se reduce a averiguar si Dios conoce seres distintos de su mismo Ser y si ese conocimiento se deriva del hecho de que El es su propia intelección. Ambas cosas se pueden demostrar de la manera siguiente y con un único razonamiento. La intelección que Dios tiene de Sí mismo no puede ser imperfecta, ya que se trata de un entender subsistente, no limitado por nada. Pero una intelección perfecta debe serlo de toda la virtud de lo entendido, lo cual requiere que sea también un conocimiento de todo aquello a lo que esa virtud se extiende. Y como la virtud o poder divino tiene por término a todos

los entes —por ser Dios la causa primera de todas las cosas—, el divino saber debe extenderse absolutamente a todos los seres, sin que ninguno de ellos quede fuera de su ámbito, que es el de su omnímoda virtualidad. A esto puede añadirse, por vía de confirmación, que como quiera que todo efecto se halla eminentemente precontenido en su causa según la índole o naturaleza de ella, y Dios es la causa de todos los entes, resulta imprescindible que estos, sin excepción, se hallen en Dios como Supremo Ser inteligente; lo que no es otra cosa sino que todos ellos deben ser entendidos por Dios.

El saber divino no se restringe, por tanto, al Ser Supremo, sino que se dilata a todo ente[393], y en cuanto constituye un saber enteramente perfecto, no sólo conoce todo ser, sino que a cada uno lo penetra de una manera total y sin residuo. Mas, por el hecho mismo de ser el conocimiento que conviene al ente omniperfecto, el saber divino de todos los demás entes no puede ser un saber condicionado, determinado por las cosas conocidas a la manera de un efecto de ellas. No siendo Dios —como Acto Puro—, bajo ningún aspecto, un ser pasivo, tampoco cabe que sea receptivo de las especies impresas de los seres objeto de su conocimiento. Dios, por tanto, conoce a esos seres, distintos de su Ser, no conformándose a ellos, sino concibiéndose a sí propio como algo respecto de lo cual dichos seres son, a su modo e imperfectamente, una cierta imitación o semejanza. Conoce, pues, todos los demás entes a la manera de participaciones suyas, como modalidades imperfectas de reflejar su Ser. De aquí la fórmula, empleada por la Escuela, según la cual Dios conoce las cosas distintas de Él, no «en sí mismas», sino «en Sí mismo», es decir, al conocerse a sí propio en tanto que imitable. Y es claro que este conocimiento divino de las cosas merece más que ningún otro el verdadero nombre de «ciencia», pues todas las cosas son en la intelección divina referidas a su suprema «causa» y comprendidas a la luz de esta, que es como su supremo foco intelectual y entitativo a la vez.

La imitabilidad de Dios no queda agotada por el conjunto de las cosas reales (pasadas, presentes y futuras). También entran en ella todas las que jamás llegan a ser; las que se quedan en meramente posibles. Sobre estas semejanzas nunca actualizadas debe versar el conocimiento divino, tanto como sobre las que llegan a existir, puesto que dicho conocimiento abarca todo cuanto es una semejanza o participación de Dios, es decir, todo aquello a lo que se extiende la virtud del Ser Supremo, sea o no sea actualizado por El. Se conviene en denominar ciencia «de *simple inteligencia»* a la que conviene a Dios respecto de las cosas meramente posibles, dándose, en cambio, el nombre de «ciencia de *visión»* a la que corresponde al Ser Supremo respecto de las cosas que llegan a existir, sean pasadas, presentes o futuras. Tal distinción no debe entenderse en el sentido de que haya en Dios dos ciencias realmente distintas, sino que vale para significar la diferencia entre uno y otro tipo de objetos de la ciencia divina, la cual es absolutamente única. Los términos empleados para significarlas se toman, claro es, en un sentido analógico, fundamentado en el hecho de que en el conocimiento humano la visión versa sobre algo actual, mientras que la operación intelectiva puede recaer sobre entidades meramente posibles.

Pero es preciso destacar una esencial diferencia entre la visión humana y la «ciencia de

visión» divina. La visión humana de las cosas está condicionada, entre otros factores, por la existencia temporal de ellas; supone esa existencia de las cosas en cuanto temporales, y se verifica, por lo mismo, en un momento del tiempo, no en la eternidad. Por el contrario, el conocimiento divino, formalmente idéntico a Dios, no puede ser temporal, sino eterno, aun cuando lo conocido pertenezca al tiempo. ¿Cómo es esto posible? ¿De qué manera —cabe preguntarse— puede Dios conocer eternamente lo que en el tiempo no ha llegado a ser? No basta con aludir al conocimiento que Dios es de su Ser —siempre presente a Él—, en tanto que imitable o participable, pues esto también conviene a la ciencia de simple inteligencia, la cual no versa sobre los seres provistos de verdadero existir. Pero, por otra parte, Dios no puede «aguardar» a que estos seres se den en el tiempo. Tiene que conocerlos en y desde la misma eternidad; para lo cual es preciso que estén presentes a ella. De ahí que —a diferencia del mero posible, para el que Dios no ha querido la existencia— lo que temporalmente ha de existir sea conocido por Dios en el conocimiento de la elección voluntaria —decreto—, por cuya virtud lo determina a ser en su momento correspondiente y oportuno. Pero este momento no es el de la visión divina, ni el del «decreto» que, por así decirlo, hace de medio de ella, sino el de la cosa que, gracias a ese decreto, va a ejercer la existencia temporalmente. Todos los seres reales y efectivos están, por tanto, eternamente presentes a Dios, aun cuando existan en sí de un modo sucesivo, pues la elección o decreto divino que les confiere el haber de ser en el tiempo está fuera del tiempo, es intemporal.

Cabe también plantearse la cuestión de cómo sea posible que lo contingente haga de objeto de la ciencia divina infalible. Santo Tomás resuelve con toda pulcritud la dificultad, distinguiendo entre el plano de la Causa Primera y el de las causas segundas. Las cosas contingentes —dice el Santo— «son infaliblemente conocidas por Dios en tanto que caen bajo la mirada divina según su presencialidad y, sin embargo, son futuros contingentes con relación a sus causas próximas»[394]. Por los decretos divinos todas las cosas futuras quedan predeterminadas a existir; pero estos decretos no sólo establecen las cosas futuras, sino también la modalidad de ellas, la cual será necesaria si su causa próxima lo es, y contingente si esta es la índole de su causa próxima. Ello significa que lo que Dios quiere —y en su querer conoce— no puede por menos de realizarse; pero Dios quiere y conoce que, en el orden de las causas segundas, unas cosas sean hechas de un modo necesario y otras contingente o libremente[395].

Queda, por último, la cuestión del conocimiento divino de los «futuribles», por los cuales se entiende aquellas cosas que habrían libremente acontecido de darse una condición que en la realidad nunca hubo de ser puesta. El ejemplo clásico es el que ofrece este texto de la Sagrada Escritura: «¡Ay de ti, Corozain!, ¡ay de ti, Betsaida!, - Que si en Tiro y Sidón se hubieran hecho - los prodigios obrados en vosotras, - tiempo habría que en cilicio y ceniza hicieran penitencia»[396]. Conviene advertir que no se trata aquí de una mera presunción, sino de una afirmación establecida en términos de certeza absoluta. El problema consiste, en general, en determinar de qué manera posee Dios ese conocimiento cierto de los futuribles. Los escolásticos españoles del «Siglo de Oro» plantearon el problema en sus términos más rigurosos y elaboraron las posiciones típicas

en torno a las cuales se debate todavía la cuestión. Los tomistas sostienen que Dios conoce los futuribles en el decreto por el que establece que la voluntad libre habría de determinarse en uno u otro sentido si respectivamente la pusiera en una u otra circunstancia. Este decreto, que constituye el medio objetivo del conocimiento divino de los futuribles, es, así, subjetivamente absoluto y objetivamente condicionado. Sin el decreto divino predeterminante, los futuribles no serían más que posibles, y término, por tanto, de la ciencia de simple inteligencia. Son objeto de ciencia de visión en tanto que presentes al conocimiento divino en el decreto predeterminante.

Frente a la teoría de la escuela tomista, Molina habla[397] de una «ciencia media», que no es la de simple inteligencia ni la de visión, sino el conocimiento que Dios, sin decreto predeterminante, tiene de lo que habría de hacer la criatura libre en cada circunstancia, en el supuesto de que ella gozara del uso de la libertad. Por esta ciencia media Dios conoce los futuribles, mientras que por la ciencia de simple inteligencia conoce, no lo que la voluntad libre en cada circunstancia habría de hacer, sino lo que podría hacer; y por último, en la ciencia de visión, Dios conoce, no lo que la voluntad podría hacer ni lo que habría de hacer, sino lo que realmente hará, ya que Dios sabe la circunstancia en que habrá de moverse realmente dicha voluntad, por ser tal circunstancia objeto de un decreto divino. Pero esta teoría parece atentar contra la libertad de la voluntad creada, ya que en la ciencia media los futuribles son conocidos al conocer Dios a dicha voluntad como algo que habría de hacer una determinada cosa si fuese puesta una determinada circunstancia; lo cual sólo es posible si la voluntad creada está naturalmente compelida a proceder en cada circunstancia de una determinada manera; o sea, en definitiva, si no es libre.

Suárez admite[398] la ciencia media, pero rechaza la teoría molinista de la manera en que los futuribles son conocidos por Dios. Esa manera consiste —como acaba de exponerse— en el conocimiento divino de la voluntad creada como algo que habría de hacer una determinada cosa si se pusiera una determinada circunstancia. Dicho conocimiento se denomina «supercomprensión», y es lo que la teoría suareciana sustituye por el conocimiento de la «verdad objetiva» de los futuribles, que serían, por tanto, objeto de la ciencia divina en la medida en que ninguna verdad escapa a este Saber. Pero a esta interpretación responden los tomistas que como quiera que las cosas son verdaderas del mismo modo en que son, y los futuribles sólo son en cuanto condicionalmente determinados por Dios, este no puede conocer la verdad de ellos más que en el decreto por el que de una manera objetivamente condicionada los predetermina. Algunos suaristas distinguen entre el concurso «ofrecido» *(oblatus)* y el concurso «conferido» *(collatus)* por Dios a la voluntad libre, estando condicionado el segundo por la determinación de dicha voluntad y siendo el medio en que Dios ve los futuribles; pero ello parece implicar el condicionamiento de Dios por la criatura. Por otra parte, entre los mismos suaristas hay quienes reconocen la imposibilidad de explicar la manera en que se da el conocimiento divino de los futuribles según la ciencia media, si bien mantienen esta modalidad de ciencia por entenderla como necesaria para la afirmación de la libertad creada. Fácilmente se advierte que el nudo de la cuestión está en

admitir o no admitir la «predeterminación» de la libertad creada, problema sobre el que será preciso volver, al tratar, en este mismo capítulo, de la potencia divina.

b) *La voluntad divina*

En general, la voluntad es el apetito que sigue al entendimiento. La forma intelectualmente captada como bien es objeto de volición: hace que la voluntad la quiera, buscándola si todavía no la tiene y gozándola si ya la posee. En consecuencia, Dios, el Entender subsistente, posee —mejor dicho, es— voluntad en acto, no como tendencia a un bien no alcanzado, sino como gozo del Bien que Él mismo es. Sólo en un sentido cabría, pues, decir que no hay voluntad en Dios, y es precisamente en tanto que Dios no puede querer algo que no tenga, ya que todo es en Él; pero sigue siendo cierto que Dios ama su propia Bondad, o sea, que esta no le puede ser indiferente sino en el puro sentido de que ella y Dios mismo son un solo Ser. En suma: para negarle a Dios la voluntad sería preciso no ver en ella otra actividad que la de la tendencia a lo que no se tiene ni se es, como si en realidad fuera imposible querer el bien presente.

El objeto primario de la voluntad divina es Dios mismo, su propia Bondad, realmente idéntica a su Ser tal como es conocido en la autointelección, no a la manera puramente analógica en que el hombre lo capta. La voluntad divina no puede, en efecto, ser determinada por algo realmente distinto de Dios mismo, pues ello supondría la determinación de Dios por otro ser; de donde se desprende que el bien primariamente amado por la voluntad divina es aquel en que el mismo Dios consiste o al cual se identifica de una manera absoluta, esto es, su misma esencia completamente captada. Y precisa añadir que, respecto de ella, la volición divina es necesaria en el doble sentido de la especificación y del ejercicio. La volición divina no puede tener otro objeto primario que Dios mismo, el cual necesariamente se conoce a sí propio como el Bien absoluto; y, en tanto que tal, tiene que amarse.

Pero Dios quiere también a los demás seres. Sin amarlos no les habría dado el ser, puesto que Dios es el entendimiento subsistente, y un entendimiento sin voluntad adjunta carece de eficacia externa[399]. Ello no significa, sin embargo, que Dios ame a los demás seres necesariamente. Ninguno de ellos es la esencia divina ni algo que sea preciso para esta, ya que a la infinitud del Acto Puro y de la Bondad absoluta nada puede faltarle. Dios no ama a los demás seres por el bien que de ellos pudiera recibir, sino, exactamente al contrario, en tanto que participan del supremo Bien. Dios no quiere a las cosas por indigencia, sino por abundancia. No las «desea» por «beneficiarse» de ellas, sino que las beneficia por el hecho de amarlas, al querer que su Bien sea de algún modo participado. De esta manera el amor que Dios tiene a los demás seres es plena y radicalmente «amor de benevolencia», pura «liberalidad». Ni vale decir que, puesto que esos seres participan del Bien, Dios tiene que quererlos; pues es precisamente por haberlos querido por lo que participan de ese Bien. Claro es que, si los ama, no puede dejar de amarlos; pero esta necesidad es hipotética: supone que los ama, y este amor supuesto es una volición libre. Por lo demás, la voluntad divina es inmutable, lo cual no significa que lo sea su objeto. Aun en un orden humano, basta un solo acto de la voluntad para querer que algo sea primero de un modo y luego de otro, pues ello no significa un cambio de la volición, sino

precisamente la volición de un cambio.

El amor que Dios tiene (o mejor dicho, es) de Sí propio no puede calificarse de egoísta, porque el egoísmo estriba en posponer el bien común al bien individual, mientras que el Bien divino es Infinito y, por tanto, no se distingue de la Bondad misma. Por lo que toca al amor divino de los demás seres, cabe plantearse la cuestión de cómo pueda haber entes contingentes si la voluntad de Dios es absolutamente eficaz. Pero es, por cierto, en esta misma eficacia donde hay que poner la razón de la posibilidad de la existencia de cosas contingentes. «De que la voluntad divina sea enteramente eficaz, no se sigue tan sólo la realización de las cosas que Dios quiere, sino también el que se realicen tal y como Dios quiere que sean realizadas. Mas Dios quiere que unas cosas sean hechas de un modo necesario y otras de una manera contingente, de modo que, para la perfección del universo, exista una jerarquía entre las cosas. Y, en consecuencia, para ciertos efectos preparó causas necesarias, indefectibles, de las cuales dimanan necesariamente los efectos, mientras que para otras preparo causas contingentes, defectibles, cuyos efectos resultan de ellas contingentemente. Así, pues, los efectos queridos por Dios no resultan de un modo contingente porque esa sea la índole de sus causas, sino que, por el hecho de que Dios quiere que ellos acontezcan de ese modo, les preparó causas contingentes»[400].

Otra cuestión es la de si Dios quiere el mal. El desarrollo completo de este punto será hecho al tratar de la potencia divina; pero en lo que concierne, de un modo más inmediato, al tema de la voluntad, cabe hacer una serie de aclaraciones. La primera de ellas consiste en advertir que el mal, en tanto que mal, no puede ser querido; la voluntad tiene por objeto el bien, mientras que el mal es una privación de este. Por consiguiente, el mal no puede ser querido sino *per accidens,* en tanto que va unido a un bien, y en la medida en que se quiera a este bien más que a aquel otro del que el mal es privación. No hay ningún inconveniente en que Dios quiera un determinado bien más que otro también determinado. El único bien que Dios mismo no puede relegar es el Bien absoluto, y, por tanto, ni siquiera de un modo accidental puede querer Dios el bien que prive de la ordenación a la Bondad infinita. Dios quiere *per accidens* solamente el *mal físico;* respecto del *mal moral,* sólo puede decirse que lo «permite», al querer la voluntad de la libertad creada.

4. *La potencia divina como atributo operativo trascendente*

El Ser que es acto puro excluye toda «potencia pasiva»: no puede en modo alguno ser determinado por otro; pero es, en cambio, en un grado máximo, «potencia activa», pues así como la pasividad implica imperfección, la actividad deriva de lo que en cada cosa hay de perfección y actualidad. Por otra parte, la causa eficiente primera de todos los seres finitos no puede ser concebida como tal, si se le niega la potencia activa, esto es, el poder hacerlo. Esta potencia activa que conviene a Dios es «omnipotencia»; pues, como toda perfección divina, debe ser infinita, sin límites. Todo cuanto no es contradictorio es objeto de ella; y, en rigor, no es exacto afirmar que la potencia divina sea incapaz de

hacer lo que de suyo implica contradicción; lo correcto es decir que lo que es intrínsecamente contradictorio no puede ser hecho en modo alguno. Trátase, por tanto, no de una imperfección de la potencia divina, sino de la misma imposibilidad de lo que es, de una manera absoluta, imposible, y cuyo absurdo sería precisamente que pudiera ser hecho. De un modo respectivo, tampoco sería válida la afirmación de que las cosas posibles son únicamente las que Dios puede hacer; como si ello significara que la potencia divina se limitase a un determinado tipo de cosas, fuera de las cuales cabría pensar en otras que no podría hacer Dios, pero que de suyo y absolutamente fuesen entes posibles. En tanto que infinita, la potencia divina se extiende a todo lo que es posible en absoluto, sin que nada de ello quede fuera del ámbito de esta «omnipotencia».

Considerada en su propio principio, la potencia divina se identifica realmente con Dios. No es nada sobreañadido a su sustancia, sino esta misma en cuanto entendimiento, que es a la vez voluntad indefectible. De lo contrario, tanto el entendimiento y la voluntad de Dios, por una parte, como, por otra, su potencia activa, serían imperfectos, ya que los dos primeros necesitarían de esa potencia como de un instrumento ejecutivo, de tal manera que ni ellos sin este ni este sin ellos serían capaces de realizar nada. Una potencia meramente ejecutiva es, como tal, imperfecta; y el entendimiento y la voluntad que supone, imperfectos también, por necesitar de ellos. Considerada según su término, es decir, según las cosas sobre que recae, la potencia divina se nos presenta de diversos modos. Es «creación» en tanto que produce sin valerse de nada; «concurso», en cuanto que actúa con las causas segundas; «conservación», por mantener en el ser a lo que ha producido; y «providencia», por ordenar los seres y sus actividades hacia un fin. Todos estos aspectos presenta, en general, la universalidad de la potencia divina, debiendo dedicarse el respectivo estudio a las dificultades suscitadas por cada uno de ellos; a lo que hay que añadir las que en especial ocasiona el problema de la omnipotencia divina en su relación con la existencia del mal.

a) *La creación*

En su más estricto sentido, «creación» significa la producción de una cosa sin que el agente se valga de nada que no sea su propia potencia activa. Se la define por ello como una *productio ex nihilo.* Para comprender el verdadero alcance de esta fórmula, frecuentemente mal interpretada, es necesario distinguir las ideas de «creación» y «educción». Ambas suponen una potencia activa, puesto que las dos son producciones. Pero en el caso de la mera educción, el agente que tiene la potencia activa y que la pone en ejercicio al educir, limítase a actualizar algo que había en potencia pasiva en la entidad de la que extrae la cosa realizada. Así, por ejemplo, en la educción del humo y las cenizas por el agente de la combustión del papel, dicho agente produce esos cuerpos no sólo por virtud de su potencia activa de quemar, sino también valiéndose de la potencia pasiva del papel, o sea, de la plasticidad óntica de la materia prima que en él hay. En general, es educción toda producción de algo por un agente que se vale de un substrato, sea o no sea este material. Por el contrario, en la «creación» el agente lo pone todo. El ser de lo creado no es debido en parte al agente y en parte a otro ser; toda su entidad es causada por el agente, que no cuenta con nada para producirla, si se exceptúa la propia

potencia activa de él. No se trata, pues, del imposible de que el agente se valga de la nada para crear la cosa, sino de que el agente no se valga para crear la cosa de nada que no sea su propio poder de acción. La nada no significa aquí una positiva causa material. Denota, justamente, que no hay ninguna causa material, ninguna potencia pasiva, de la que el agente extraiga el ser de lo producido.

La idea de creación ha tardado bastante en ser objeto de elaboración filosófica. No ya sólo Parménides; ni siquiera un Platón o un Aristóteles la conocieron de una manera explícita, si bien es cierto que en la metafísica aristotélica está virtualmente contenida, y que un desarrollo de la distinción «acto-potencia» como el realizado por santo Tomás, llevándola a sus consecuencias últimas, es enteramente congruente con el pensamiento del Estagirita, si se le toma de una manera radical y completa[401]. Fuera del ámbito de la filosofía, la idea de creación se encuentra ya en el Antiguo Testamento *(In principio creavit Deus coelum et terram),* y también en el Evangelio de San Juan *(Omnia per ipsum facta sunt).* Se trata, pues, de uno de los dogmas de la fe cristiana, y como tal ha sido definido por la Iglesia[402]. Pero ello no significa que no pueda ser objeto de estudio filosófico. Quien la introdujo en este terreno parece ser, según la autorizada opinión de Manser, el alejandrino Filón[403]. Entre los que niegan la potencia divina creadora se hallan, claro es, los panteístas; pero también todos los dualistas, según los cuales las cosas son educidas por la potencia divina a partir de la materia prima (esta sería el otro principio de la realidad). Dentro de nuestro siglo, merece ser citado, como adversario de la creación, J. P. Sartre[404].

Por lo que antes se ha dicho, la creación es la producción de la totalidad de una cosa. Nada hay en el término de la creación que preexistiese a esta. Para crear hace falta, por tanto, una potencia activa que no esté limitada a uno u otro aspecto del ente. Mientras que en la educción la potencia activa del agente sólo debe ser capaz de producir un determinado aspecto entitativo, en la creación, que es una producción de la totalidad de una cosa, sin apoyo o substrato de *ninguna* clase, es necesario un poder infinito que haga surgir el ser *completa* y *enteramente.* Pero este poder infinito es, por cierto, el que antes se ha demostrado que posee el Ser Supremo, constituyendo precisamente su omnipotencia, es decir, su capacidad de hacer no esto o lo otro, sino cualquier ente, toda entidad en tanto que entidad. Dios, en suma, es creador, en tanto que omnipotente. Por otra parte, de la misma manera que Dios no necesita ninguna potencia pasiva en su Ser, así tampoco en su obrar. A su pura actualidad entitativa corresponde la pura actividad de su operar, es decir, el crear, el producir sin necesidad de ningún substrato pasivo. El educir, en cambio, es propio de los seres que no son acto puro, sino algo entitativamente híbrido de acto y de potencia receptiva.

b) *El concurso*

En una acepción amplia, concurso significa la intervención conjunta de dos causas en la producción de un mismo efecto (tanto si dichas causas están coordinadas entre sí, como si una se subordina a la otra). Dentro del tema de la potencia divina el concurso sería concretamente la intervención de Dios, como Causa primera, en la acción y el efecto de las causas segundas. Dicha intervención puede, en principio, entenderse de dos

modos distintos. Cabe, efectivamente, preguntarse si Dios pone algo en la acción y el efecto de la causa finita; y es posible plantearse el problema de si la actividad de toda causa finita requiere que esta sea previamente determinada o impulsada por Dios. En un caso se trata de saber si Dios actúa *con* la causa segunda; mientras que lo que importa averiguar es, en el otro caso, si previamente actúa *sobre* ella, haciendo que entre en actividad. De aquí la distinción entre el concurso «simultáneo» y el «previo».

Las acciones y los efectos de las causas segundas presentan, metafísicamente considerados, dos aspectos, lo mismo que todo ente finito, a saber: la *entidad* o carácter de ser y la *determinación* o finitud. Ahora bien: una potencia finita, como es la que posee toda causa que no sea el mismo Dios, es la que sólo puede producir un determinado ente o tipo de entes. Por tanto, su objeto no lo es ningún ente en tanto que ente, sino en tanto que determinado. Lo que es capaz de producir algo a título de ente es, en efecto, capaz de producir cualquier cosa, ya que todas gozan de este título. Sólo la potencia creadora es, pues, capaz de producir la «entidad» de las acciones y los efectos de las causas segundas, mientras que estas tienen por objeto a dichos efectos y acciones únicamente en tanto que entidades finitas, «determinadas». Hay, en suma, un concurso simultáneo de la potencia divina en las acciones y los efectos de las causas segundas: Dios pone en ellos todo lo que tienen de entidad, es decir, los produce en tanto que entes, y la causa segunda les hace ser en tanto que determinados, o finitos. De ahí el sentido de la afirmación de santo Tomás: *Deus operatur in omni operante.* Por último, para comprender el verdadero sentido del concurso simultáneo, conviene aclarar que no se trata de que Dios cause una parte y la criatura produzca el resto. Es la totalidad de la acción y del efecto de la criatura lo que es producido tanto por esta como por Dios; sino que la criatura la produce en tanto que «determinada» o limitada, mientras que Dios la causa en tanto que «ente».

En la necesidad del concurso simultáneo están de acuerdo casi todos los pensadores de la Escuela. No ocurre, en cambio, lo mismo con el concurso previo, afirmado por los tomistas, quienes siguen la tesis de Báñez, y negado por los suaristas, partidarios de la opinión de Molina y Suárez. Unos y otros invocan la autoridad de santo Tomás, que, sin embargo, parece estar del lado de la existencia del concurso previo[405]. En rigor, el fundamento de la negación de este concurso es el que ha sido certeramente denunciado por Manser: «Nadie podría poner objeciones a la *posibilidad* de la premoción si no fuera por miedo de poner en peligro con ella a la libertad»[406]. Pero antes de examinar las dificultades especiales que plantea la conciliación de la libertad creada con la premoción o concurso previo, conviene examinar en general la naturaleza de este y las razones que abonan su existencia.

El concurso previo, también denominado «premoción física», sería la influencia ejercida por Dios en la causa segunda, y en cuya virtud esta queda determinada a obrar, es decir, a pasar del acto primero al acto segundo; del no tener más que la potencia operativa al hecho de realizar la operación. No se trata, pues, de la intervención divina en la acción y el efecto de la causa segunda, sino en esta misma; y no de una intervención puramente objetiva o moral, sino de carácter eficiente; de tal manera, que lo que Dios

eficientemente hace es que esa causa haga. De una premoción análoga se habló al estudiar la influencia de las causas principales en las instrumentales[407]; de donde se desprende que si se admite la existencia de la premoción física, será preciso considerar las causas segundas a la manera de instrumentos de la Causa Primera, o sea, como algo aplicado por esta a la operación y que, por ende, únicamente actúa en tanto que Dios le hace que actúe. Y en efecto: la misma existencia del concurso simultáneo vale para probar la del concurso previo. Por virtud del concurso simultáneo, la acción de la causa creada se presenta como eficientemente derivada, tanto de Dios como de dicha causa; mas no de cualquier forma, sino primordialmente de Dios, por ser este la Causa Primera, y secundariamente de la causa creada, por ser esta un agente segundo. Pero lo que procede principal o primariamente de un ser y secundariamente de otro es algo que el primero «hace que haga» el segundo. A este hacer divino, que hace que la causa creada entre en acción, es a lo que se llama «premoción física» o concurso previo.

En tanto que causa creada, toda voluntad finita libre actúa solamente si es premovida por Dios, ya que la premoción física es un requisito de toda acción cuya entidad dimana, como entidad, primariamente del Ser divino. Por estimar que dicha premoción anularía la libertad de la voluntad creada, aunque queriendo a la vez salvaguardar todos los derechos de la potencia divina, los «molinistas» rechazan el concurso previo; pero distinguen dos formalidades en el concurso simultáneo, a las que, respectivamente, denominan concurso «ofrecido» *(oblatus)* y concurso «conferido» *(collatus),* siendo el primero aquella asistencia por la que Dios está presente a la voluntad libre como dispuesto a causar la entidad de la libre determinación en cuanto la criatura se determine a ella, y constituyendo el segundo aquel concurso por el que Dios efectiva y actualmente causa esa libre determinación, en tanto que la mencionada condición haya sido puesta. De esta manera, el concurso ofrecido se convierte en concurso conferido por virtud de la libre determinación de la voluntad creada. Pero esto tiene un doble y fundamental inconveniente. En primer lugar, sería preciso que esa libre determinación fuese y no fuese a la vez, ya que es preciso que sea para que el concurso ofrecido se convierta en concurso conferido, y es preciso que no sea mientras que el último no la haga ser. En segundo lugar, Dios dependería de la criatura, en tanto que el concurso que efectivamente le confiriese o prestara estaría determinado por la libre determinación de ella, puesto que se afirma que es esa determinación lo que hace convertirse al concurso ofrecido en concurso conferido.

La doctrina tomista, que admite la premoción divina de la voluntad creada, mantiene tanto la infalibilidad con que ha de producirse la volición libre, como la libertad de esta misma. La voluntad creada, predeterminada por Dios, pone infalible pero libremente su acto de querer. La eficacia *infinita* de la potencia divina es lo que hace posible, según esta concepción, que Dios sea causa, no sólo de la entidad de la acción libre, sino también de su modo, la libertad. Dios puede hacer que la voluntad creada quiera libremente. Hay un *misterio* en la forma concreta según la cual se da la conciliación de ambos extremos. Lo único que cabe afirmar es que esta conciliación no es imposible, puesto que sus extremos son igualmente verdaderos. Y por otra parte, aunque no

podamos penetrar, dada la imperfección de nuestro entendimiento, en la profundidad de la Causa Primera, de algún modo también se nos alcanza que su actividad es muy distinta de la de la causa segunda, a la cual hace precisamente ser y actuar. «Dios es (...) la causa primera que mueve tanto a las causas naturales como a las voluntarias. Y así como el mover a las causas naturales no impide que sean naturales sus actos, tampoco el mover a las causas voluntarias hace que sus actos dejen de ser voluntarios; antes por el contrario, hace que lo sean; pues actúa en cada ser según lo propio de él»[408].

c) *La conservación*

En su acepción ontológica, la conservación es el mantenimiento en el ser, y puede entendérsela en un sentido pasivo y en un sentido activo. Pasivamente considerada, es el puro hecho de permanecer en el ser. De una manera activa, es el influjo por cuya virtud se da tal permanencia. O lo que es lo mismo: la conservación puede ser entendida o como el efecto o como la acción del conservar, según que se la mire desde su sujeto o desde su causa. Distínguese también entre conservación «indirecta o negativa», que consiste en impedir la acción corruptora de una cosa, y «directa o positiva», influjo causal por el que algo es mantenido en el ser, de tal manera, que si dicho influjo cesa, aquello que lo recibe deja en absoluto de ser (queda aniquilado).

El Ser Necesario, Dios, permanece en el ser porque consiste en su propia existencia. Es el único ser que en realidad, y en el sentido más estricto, «se» mantiene en el ser[409]. Todos los demás son mantenidos o conservados en la existencia precisamente por ser contingentes, o, si se prefiere, por no ser entitativamente necesarios. Todo ente creado es, en efecto, y en tanto que creado, contingente. Su existencia no es más que recibida. Cabe, sin embargo, preguntarse: ¿Pero, una vez que la ha recibido, no podría conservarla por sí mismo?, ¿no sería posible una especie de «inercia entitativa», gracias a la cual, una vez producidos, los seres contingentes se mantendrían a sí mismos en el ser durante el tiempo en que lo poseyeran? Es indudablemente cierto, y tautológico, que mientras lo tienen no pueden, *a simultaneo,* no tenerlo. Pero otro tipo de inercia requeriría que, al producirlos, se les hubiera dado con el ser el «ser-por-sí-mismos», al menos durante cierto tiempo. Pero el «ser-por-sí-mismo» no puede ser producido, ya que el «ser-producido» es justamente un «ser-por-otro». Y no vale decir que esto es cierto sólo en el momento de la producción, pues en *ningún* momento puede ocurrir que sea un «ser-por-otro» el «ser-por-sí-mismo»; y si eso puede no ocurrir, queda dicho con ello que el «ser-por-sí-mismo» nunca puede ser causado. Resulta, así, que el ente contigente tiene en todo momento su entidad pendiente de una causa. Pero esta no puede serlo de una manera directa y positiva ninguna causa segunda, pues la conservación, lo mismo que la creación, tiene por objeto la entidad en tanto que entidad, y las causas segundas sólo producen entidades determinadas, precisamente en tanto que determinadas (según antes se aclaró).

Entre conservación y creación no hay, por tanto, más que una mera diferencia lógica o distinción de razón. La creación tiene una relación puramente lógica con un «no-ser» precedente, de manera que en este sentido constituye la radical «novedad» *(novitas essendi)* de lo creado, mientras que, en cambio, la conservación no tiene ese respecto,

sino que implica el haber sido ya iniciada la existencia. De ahí la célebre fórmula según la cual la conservación es una «creación continuada»; pero esto no significa que mientras un ente contingente existe, Dios esté renovando en cada momento el acto de crearlo, sino que dicha creación, considerada desde su efecto, se dilata o prolonga tanto tiempo como el efecto mismo.

d) *La providencia*

El término «providencia» significa el imperio por el que algo es dirigido a un fin según un orden preconcebido. También la ley es una ordenación a un fin y constituye, asimismo, una ordenación preconcebida; pero difiere de la providencia en que se limita a ser aquello según lo cual o a cuyo tenor algo ha de realizarse, mientras que la providencia es el acto que determina que ello se realice de acuerdo con la ley. Lo mismo puede expresarse también diciendo que la ley constituye la disposición en tanto que regla o norma a la que algo tiene que ajustarse; y la providencia, en cambio, la disposición como acto que impera el efectivo cumplimiento de esa regla o norma. Esta ordenación activa en que la providencia consiste, y que constituye no tanto un orden como «una orden», es en el plano humano la parte integrante principal de la virtud denominada prudencia. Las otras partes de esta misma virtud son la memoria de lo pasado y la intelección de lo presente, ya que apoyándose en ellas es como se hace posible planear o configurar el porvenir. El prudente, pues, es providente en la medida en que de una manera efectiva ordena algo a su debido fin.

La providencia, por ser una orden, supone algo ordenable. Por consiguiente, es absolutamente imposible que Dios ejerza providencia sobre Sí, porque no es ordenable a ningún fin, sino que es el fin al que todo se halla ordenado. Pero no es esto lo que se trata de expresar cuando se habla de la providencia divina. Lo que con ella se trata de significar es la providencia de Dios respecto de lo creado. Esta providencia ha sido negada, en general, por los «fatalistas», para quienes toda realidad, y aun el mismo Dios, están sometidos a una necesidad ciega (Demócrito, Epicuro y Lucrecio representan este parecer), y también por los filósofos llamados «deístas» (J. Toland, M. Tindal, Shaftesbury, Voltaire), que consideran a Dios como el Ser Supremo, no sometido a ningún otro ser, pero desentendido del gobierno del mundo. Denomínanse, en cambio, «teístas» todos los que admiten la providencia divina de las cosas creadas. La realidad de dicha providencia se demuestra por el hecho de que el Ser Supremo es el agente que intelectualmente produce la entidad de todas las cosas. Como ya en su momento se estableció, «todo agente obra por un fin»; mas los agentes intelectuales obran de un modo preconcebido, ordenando las cosas según un plan previsto. En consecuencia, para negar que Dios sea providente de todo lo creado sería preciso haber demostrado o que no es la Causa Primera y universal de todos los seres, o que carece de inteligencia y voluntad.

Considerada en Dios mismo y de una manera esencial, la providencia es eterna, como el acto divino. Lo temporal es su ejecución en lo creado. De aquí que se distinga entre «providencia» y «gobierno». Por otra parte, se distingue entre providencia «general» y «especial», siendo la segunda la que se refiere a los seres dotados de actividad libre, a los

que dirige, en cuanto tales, mediante la ley moral. Por último, la providencia puede ser «ordinaria» o «extraordinaria», según que se haga de acuerdo con el orden de la naturaleza o fuera de él, siendo posible lo último en la misma medida en que ese orden está completamente sometido al dominio divino (según se desprende de todo lo que se lleva dicho acerca de la potencia divina), y no Dios a él. De aquí la posibilidad metafísica del «milagro», entendiendo por tal todo hecho sensible[410] que exceda el orden de la naturaleza creada (no el de la omnipotencia divina).

Como dotes características de la providencia divina, se consideran sus tres condiciones de *universal, infalible* y *suave* o *congruente.* Es universal por extenderse en absoluto a todos los entes; infalible, por lograr siempre su fin; y, por último, congruente o suave, en cuanto que dirige a todas las cosas de una manera connatural, de suerte que, aunque infaliblemente ordenadas al fin que les ha prescrito, este es realizado por ellas de acuerdo con la naturaleza propia de cada cual: sin libertad, por las cosas carentes de ella; pero de un modo libre, por las que la poseen. En su profunda y esencial unidad estas características ponen de manifiesto la omnímoda perfección de la sabiduría y de la potencia divinas.

e) *La potencia divina y el mal*

Una dificultad especial es la que plantea, dentro del tema de la potencia divina, la existencia del mal. Si la potencia divina interviene en toda entidad creada, ¿no será preciso sostener de una manera absoluta que Dios produce el mal? Y en el caso contrario, ¿no habría que concluir que hay entidades que se sustraen absolutamente a dicha potencia y, por lo mismo, Dios no es omnipotente? La posición primera es la representada por los «calvinistas», al menos en lo que toca al mal moral o pecado. La segunda posición es la que mantienen los «dualistas». Frente a ambas actitudes se halla la de la Escuela, que ha desarrollado analíticamente las ideas ontológicas del mal y de la omnipotencia, teniendo en cuenta las dificultades del asunto, precisamente para perfilar con el máximo rigor la solución. Los principales elementos de esta son los que siguen.

La existencia del mal es indudable. Pero ello no significa que el mal posea una entidad positiva. El mal es, precisamente, privación de entidad. Si existe es, pues, por existir entes que son sujetos de privación. *Malum non est nisi in bono ut subiecto*[411]. Aquello a lo que la privación afecta no es malo en sí; antes por el contrario, es un bien; lo malo estriba en la privación que le afecta. Dicho de otra forma: todo ente es bueno en tanto que ente, y sólo puede ser malo en la misma medida en que le falte algo de entidad. De ahí que el mal no pueda ser causado sino *per accidens,* causando un bien (un ente) que está privado de algo. El «no-ser» absoluto no puede ser causado. Y el «no-ser-relativo», que es el de la privación, tampoco es realizable sin un sujeto o soporte; sencillamente, porque no hay defecto sin sujeto real (por ejemplo: sordera sin sordo, enfermedad sin enfermo, etc.).

Pero en todo lo que antes se dijo acerca de la potencia divina quedó patente que Dios, como Causa Primera, produce todos los entes finitos o limitados en tanto que entes, no en cuanto finitos. El objeto de la potencia divina lo constituye la entidad como entidad, no la imperfección o limitación de los entes creados. Por consiguiente, todo ente es

creado por Dios no en tanto que malo, sino precisamente en lo que tiene de bueno, y por lo mismo es preciso decir que Dios produce los efectos malos solamente *per accidens,* esto es, al causar la «entidad» de esos mismos efectos (no la maldad de ellos). En lo que concierne a las «acciones» defectuosas de los entes creados, tanto el concurso previo como el simultáneo tienen también por objeto la entidad de las «mismas», no su «taleidad» o limitación. Dios concurre a ellas al producirlas en tanto que entes, no en cuanto defectuosas. Y de la misma manera que no se puede decir que Dios sea un agente químico por el hecho de causar la entidad, en tanto que entidad, de una acción química, tampoco cabe afirmar que sea un agente defectuoso por causar la entidad, en tanto que entidad, de una acción defectuosa. La deficiencia o maldad formal de la acción ni siquiera es causada *per accidens* por Dios, sino por la causa creada. Y ello ocurre tanto en el caso de la acción físicamente mala, como en el de la mala moralmente. El pecado, en tanto que pecado, no es causado por Dios, sino, *per accidens,* por la voluntad libre: al querer esta *per se* un acto privado de la sujeción a la ley moral. Como defectuosas, las acciones física o moralmente malas no son, por parte de Dios, más que «permitidas», y ello en tanto que el Ser Supremo, cuya providencia es infalible, sabe ordenarlas, en definitiva, al bien, como asimismo hace con los efectos malos que *per accidens* causa.

ARISTÓTELES: *Met.,* XI, 2; XII, 7-9; PLOTINO: *Enneadas,* VI, 7; BOECIO: *De consol. philos.,* V; SANTO TOMÁS: *Cont. gent.,* I, 15-102*; Summa Theol.,* I, q. 3-26, 44-49; *De Pot.,* q. 7; D. SCOTO: I *Dist.,* 3, q. 2; F. SUÁREZ: Opusc. *De scient. Dei fut. cont.,* I, 8, y II, 7; L. DE MOLINA: *Conc. lib. arbit.,* q. 14; J. DE SANTO TOMÁS: *In Iam part. Summa Theol.,* disp. XVI; B. SPINOZA: *Ethica,* I; G. LEIBNIZ: *Monadologie,* n. 85; H. BERGSON: *Les deux sources de la morale et de la réligion.*

L. BABENSTUBER: *Philos. Thomist. Salisburg.,* I, 2; P. DESCOQS: *Praelectiones Theol. naturalis* (t. II); A.M. DUMMERMUTH: S. *Thomas et doctrina praemotionis physicae;* R. GARRIGOU-LAGRANGE: *Dieu, son existence et sa nature; Les perfections de Dieu;* A. GONZÁLEZ ÁLVAREZ: *Teología Natural;* A. GREGOIRE: *Immanence et transcendance;* M. M. HEINZE: *Die Lehre des Logos in der griechischen Philosophie;* J. HELLIN: *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez;* J. HONTHEIM: *Institutiones Theodiceae;* R. JOLIVET: *Le problème du mal d'après St. Augustin;* F. KLIMKE: *Der Monismus;* L. LAVELLE: *Le Mal et la Souffrance;* G. M. MANSER: *La esencia del tomismo* (cap. III, 6-9); A. MASSOULIE: *Divus Thomas sui interpres de divina motione et libertate creata;* E. ROLFES: *Die Aristotelische Auffassung von Verhältnisse Gottes zur Welt und zum Menschen;* P. SIWEK: *Spinoza et le problème religieux;* F. STEGMÜLLER: *Geschichte des Molinismus.*

[372] Véase el ep. 2 del cap. XIII.

[373] Los representantes típicos de esta actitud son: en la Antigüedad, Plotino; en la Edad Media, Maimónides; en la Edad Moderna, Kant.
[374] Cf. San Pablo: *Rom.*, I, 20.
[375] Cf. Santo Tomás: *Summa Theol.*, I, q. 3, a. 7.
[376] Véase el ep. 2 del cap. IV, y también el ep. 2 del cap. VI de esta obra.
[377] Véase en esta misma obra el ep. 2 del cap. XVI.
[378] Cf. D. Scoto: *Op. oxon.*, I Dist. 3, q. 2.
[379] Cf. Santo Tomás: *Summa Theol.*, I, q. 13, a. 11.
[380] Cf. Juan de Santo Tomás: *In Iam. Part. Sum. Theol.*, disp. 16, a. 2, n. 10. Para los demás representantes de la misma teoría y, en general, acerca de esta cuestión, cf. N. Del Prado: *De verit. fundament. philos. christianae*, págs. 215-302.
[381] Cf. Aristóteles: *Met.*, XII, 7, 1074 d 34.
[382] Cf. J. Gredt: *Elementa philos. arist.-thom.*, II, thes. XXXIII.
[383] La posición que identifica la infinitud de Dios y la indeterminación de la materia prima estuvo representada en la Edad Media por David de Dinant (cit. por Santo Tomás: *Summa Theol.*, I, q. 3, a. 8).
[384] Véase el ep. 3 del cap. IV de esta obra.
[385] Para los pensadores mencionados, y en general para todo este tema, cf. A. Valensin: «Panthéisme» en el *Dictionnaire Apologétique de la foi catholique*.
[386] *Enneadas*, V, 7, n. 34.
[387] *Ethica*, I, 6-8, 14-15.
[388] Una exposición sintética del pensamiento panteísta de los tres filósofos alemanes últimamente citados se halla en A. Valensin: *loc. cit.*
[389] Cf. G. Leibniz: *Monadologie*, n. 85.
[390] Cf. Aristóteles: *Met.*, XII, 7, 1072 b 7.
[391] Cf. Boecio: *De consolat. philos.*, V, prosa 6.
[392] Véase el ep. 3 del capítulo X.
[393] El conocimiento divino del mal se fundamenta en el del bien, ya que el mal es esencialmente defecto o privación de bondad y, por tanto, sólo cognoscible en función de esta. Dios conoce el mal —dice santo Tomás — «como por la luz se conocen las tinieblas» *(Summa Theol.,* I**,** q. 14, a. 10). En tanto que aprehende su esencia, Dios conoce todo lo que participa de su bondad y en qué medida se falte a ella (Santo Tomás: *Super Sent.* lib. 1, dist. 36, a. 2 ad 3).
[394] Cf. Santo Tomás: *Summa Theol.*, I, q. 14, a. 13.
[395] Sobre esta cuestión será preciso volver en este mismo capítulo, al tratar de la «premoción física» o «concurso previo».
[396] Cf. Evang. San Mateo, 11, 21 (cit. por la trad. Bover-Cantera de la *Sagrada Biblia*, en la B. A. C.)
[397] Cf. L. de Molina: *Conc. liber. arbit. cum grat. donis, divina praescient., praedest. et reprobat.*, q. 14.
[398] Cf. F. Suárez: *Opusc. De scientia futur. conting.*
[399] El entendimiento y la voluntad de Dios son realmente idénticos; sólo se distinguen entre sí con una distinción «virtual menor».
[400] Cf. Santo Tomás: *Summa Theol.*, I, q. 19, a. 8.
[401] Cf. G. M. Manser: *La esencia del tomismo.* cap. III, 8, a.
[402] Conc. Vat. I, *De Fide Cathol.* De Deo uno, canon 1.
[403] G. M. Manser: *La esencia del tomismo.* cap. III, 8, b.
[404] Una sustanciosa exposición y crítica de los argumentos sartrianos es la de R. Jolivet en su *Traité de philosophie* (4.ª edic.), t. III, págs. 485-486.
[405] Cf. Santo Tomás: *Summa Theol.*, I, q. 105, a. 4-5; q. 111, a. 2; *De Pot.*, 3, 6 y 7.
[406] Cf. G. M. Manser: *Op. cit.*, cap. III, 9 (Santo Tomás y la posibilidad de la *praemotio*).
[407] Véase el ep. 5 del cap. XVIII de esta obra.
[408] *Summa Theol.*, q. 83, a. 1 ad 3.
[409] Si se dice, por ejemplo, que el viviente dotado de vida vegetativa se mantiene en su ser merced a la nutrición, se hace una afirmación de tipo relativo, en la que el mantenerse no tiene su significación más estricta y última, ya que dicho viviente no tendría operación alguna si Dios no le conservase su entidad y sus correspondientes facultades o potencias.
[410] No es, pues, milagro todo hecho que trascienda o contraríe las leyes de la naturaleza, sino únicamente aquel que, poseyendo esta condición, sea además sensible y, por tanto, cognoscible (precisamente en su condición de milagro) por el hombre.
[411] Cf. Santo Tomás: *Summa Theol.*, I, q. 49, a. 3.

QUINTA PARTE
EL ENTE MORAL

CAPÍTULO XXI
Fundamento y sentido de la moralidad

1. *El tema de la ética*

Como oportunamente se aclaró[412], la ética o filosofía moral no estudia un objeto puramente especulable, como lo es el de la filosofía de la naturaleza o el de la metafísica, sino algo operable por el hombre y que la razón humana es susceptible de planear o dirigir. En este sentido, cabe afirmar que el objeto de la filosofía moral es de «índole práctica», o sea, que se trata de algo realizable por el hombre, y no de algo meramente especulable por este. Con ello no se afirma todavía que la moral sea, en tanto que ciencia, un saber práctico. Lo que hasta aquí se ha dicho versa sobre su objeto, no sobre ella misma. Pero el hecho de que este objeto penda de la razón humana y sea dirigible por ella sitúa a la ética o filosofía moral en un plano completamente distinto del que corresponde a la filosofía de la naturaleza y a la metafísica.

También la lógica se ocupa de algo que es dirigible por la razón humana; pero su objeto (no como ciencia, sino como arte o técnica) lo constituyen los mismos actos de la razón, mientras que la filosofía moral se refiere a los actos humanos precisamente como que libres. Tal es, por cierto, el *objeto material* de la ética, el cual se hace patente también con la distinción entre «actos humanos» y «actos del hombre«[413], siendo los primeros una especie o modalidad de los segundos: concretamente, aquellos que dimanan de la voluntad libre, y de los cuales, en consecuencia, el hombre se siente responsable y dueño. De esta especie de actos cabe decir que son humanos, no sólo en lo que atañe a su «sustancia» (o sujeto), sino también en lo que concierne al «modo», ya que se trata de operaciones humanas o libremente realizadas. Sin duda, estos mismos actos son estudiados también por la psicología. Pero esta ciencia no se limita a ellos, sino que extiende su consideración a todo ser viviente, y aun cuando se ocupa de los actos humanos, no los estudia como buenos o malos en tanto que humanos. El objeto formal de la psicología es, como ya se expuso, el mismo de la filosofía de la naturaleza. En cambio, el *objeto formal de la ética* lo constituye aquello según lo cual los actos humanos, considerados en tanto que humanos (y no de un modo especial o con relación a una finalidad restringida), son calificables como buenos o malos. Esta bondad o maldad de los actos humanos en tanto que humanos se denomina «moralidad», en un sentido amplio, y tampoco se identifica al valor «técnico» de nuestras acciones, sino que se contradistingue de él. Un mismo hombre puede comportarse bien como técnico o artífice, y mal precisamente como hombre.

También importa advertir que la bondad propia de los actos humanos en tanto que humanos no se confunde con la que les conviene como entes. En el segundo sentido,

todo acto humano es bueno, puesto que tiene una cierta entidad. Pero también poseen entidad los actos malos; y en cualquier caso la bondad o maldad moral supone siempre un depositario óntico o sujeto, que es su portador *(subiectum, Träger),* pero con el cual no se la confunde. Todo acto humano, incluso aquel que es malo, es bueno en una forma relativa: como ente. Mas ser bueno de un modo relativo es compatible con no serlo de un modo absoluto. Los actos humanos se dicen humanamente buenos en tanto que son absolutamente buenos como humanos, no relativamente a la entidad, ni tampoco según un cierto aspecto específico. De todo lo cual se desprende que de la bondad de los actos humanos puede hablarse en tres sentidos distintos: 1.º, el de la bondad que todo acto humano, como cualquier ente, tiene (en tanto que ente); 2.°, el de la bondad para algún fin restringido (valor meramente técnico); 3.°, el de la bondad que absolutamente le conviene en tanto que acto humano (bondad moral). Esta división de la bondad de los actos humanos se adapta al siguiente esquema del bien atribuible a ellos: 1.º, el bien relativo o *bonum secundum quid* (que se subdivide en ontológico y técnico); 2.°, el bien absoluto o *bonum simpliciter,* que es el propio de los actos humanos en tanto que humanos, y al que también se denomina «honestidad».

En la medida en que los actos humanos son considerados como el sujeto o materia de la moralidad, la ética los estudia de una manera distinta, por tanto, de aquella en que lo hace la psicología. Esta se ocupa sólo de la facticidad de los mismos mientras que la ética los examina como algo susceptible de una recta ordenación moral. Pero ello no significa que la ética pueda constituirse de un modo enteramente independiente del saber psicológico. Los actos morales son actos voluntarios, y la filosofía moral toma a la psicología la determinación del carácter voluntario de los mismos y todas las precisiones que ello lleva consigo. En un sentido amplio es voluntario todo lo que procede de un principio intrínseco con conocimiento del fin, aunque este no sea conocido de una manera formal como fin, sino sólo de un modo material. Pero, en una acepción más estricta, lo voluntario supone el conocimiento formal del fin, o sea, la captación de él en tanto que fin; y de esta manera, lo voluntario compete únicamente a las naturalezas racionales. Sólo a estas se puede considerar como «responsables», y, según antes se dijo, respecto de aquellos actos que proceden de la voluntad libre[414].

Dentro de este mismo orden de nociones tomadas a la psicología, distínguese entre voluntario *in se* y voluntario *in causa*, siendo lo primero aquello que por sí mismo es objeto de una intención de la voluntad, mientras que lo segundo es aquello que se prevé ha de seguirse, como un efecto, de algo que es querido en sí mismo. Se distingue también entre voluntario «positivo» y «negativo», según que haya posición u omisión de acto (en el segundo caso debe ser, claro es, algo advertido).

La voluntariedad se destruye por la violencia (física) suficiente, que es la que hace que el hombre, a pesar suyo, realice actos a los que la voluntad no coopera de ninguna forma. Esta violencia sólo puede ejercerse sobre los actos «imperados» de la voluntad, no sobre los «elícitos», ya que estos, por esencia, dimanan de un principio intrínseco con conocimiento de fin. También se destruye la voluntariedad por la «ignorancia invencible», la cual, como toda ignorancia, es la carencia de un conocimiento para el que

se es capaz, pero difiere de la ignorancia vencible en no poder ser eliminada ni aun poniendo la debida diligencia. La ignorancia vencible no quita la voluntariedad, sino que determina una voluntariedad indirecta, que puede ser culpable o no culpable, según que efectivamente se esté o no se esté obligado a superarla. El profesional carente de los conocimientos que le son precisos tiene una ignorancia vencible precisamente culpable.

La «concupiscencia» (tendencia del apetito sensitivo hacia un bien deleitable) y el «miedo» (pasión determinada por un mal inminente difícil de evitar) suprimen la voluntariedad, si llegan a impedir o perturbar el uso de la razón, sin el cual no es posible el acto deliberativo. El miedo que no produce ese efecto, causa un acto voluntario, pero mixto de involuntariedad, ya que dicho acto no se haría en circunstancias contrarias. Suele citarse el ejemplo de quien arroja las mercancías para aliviar la nave y evitar así el naufragio[415].

* * *

Las precisiones que acaban de hacerse son tenidas en cuenta por la ética para determinar estrictamente la índole del sujeto de la moralidad. Pero este sujeto no es considerado por la ética sino como materia de la moralidad, como aquello que es regulable y dirigible por la razón, desde el punto de vista del bien absoluto que constituye la honestidad. No se trata, por tanto, de una simple «descripción» de los hechos humanos que se presentan como depositarios de valores morales. La ética no se limita a ser una mera física o biología de las costumbres, como han pretendido los partidarios de la moral «positiva». Esta corriente, cuyos principales representantes son E. Durkheim[416] y Levy-Bruhl[417], pretende reducir la moralidad a un hecho puramente sociológico, de suerte que ante él no sea posible otro tipo de actitud científica que la que estriba en codificar los usos adquiridos en cada medio o círculo social, y no teniendo los preceptos éticos otro sentido sino el de la presión que la colectividad ejerce sobre el individuo inserto en ella. «No se debe decir —afirma Durkheim— que un acto hiere la conciencia común porque es criminal, sino que es criminal porque hiere la conciencia común. No lo castigamos porque es un crimen, sino que es un crimen porque lo castigamos«[418]. De donde resulta que la filosofía moral no sería un conocimiento normativo, sino tan sólo un conocimiento de lo normativo. Como técnica o arte, habría, sin embargo, que formularse una especie de normas, cuyo valor no sería absoluto, sino únicamente relativo a los fines de la salud social; de un modo semejante a como la higiene es también preceptiva, a su modo, en lo que atañe a la salud biológica. Transgredir estas normas no sería una «inmoralidad» en el sentido absoluto del término, sino una insensatez o falta de cordura.

La tesis capital de esta teoría estriba en la negación de la moralidad misma, ya que a ello se reduce su conversión en un puro fenómeno social. Es, sin duda, posible y sumamente instructivo el conocimiento de los usos de las distintas colectividades humanas; y no puede negarse que ellos ejercen una presión sobre los individuos integrados en estas. Mas la presión que la moralidad ejerce en cada hombre es de índole

muy distinta. La moralidad de un uso no coincide con la efectividad de él. Es algo esencialmente irreductible a una pura vigencia; y así puede ocurrir que un determinado uso sea, pese a su efectividad, moralmente calificable como malo en un sentido absoluto; o bien que sea moralmente laudable algo que vaya contra los usos establecidos en una determinada sociedad. Nada de ello sería posible si la conciencia representase un mero trasunto psicológico, un simple epifenómeno o reflejo de los usos sociales fácticamente dados. Y a esto hay que añadir que no todos los usos sociales se presentan como algo moralmente exigible o reprobable.

Pero el motivo más hondo de esta teoría consiste en el relativismo o escepticismo ético, paralelo, por cierto, a la negación «positivista» de la metafísica. De la misma manera que el positivismo niega la existencia de un conocimiento ontológico, reduciendo el ámbito del saber humano a los puros fenómenos, así también intenta suprimir toda noción de un bien absoluto de nuestras acciones y lo sustituye por la bondad puramente relativa, que consiste en la simple adecuación o conveniencia con los usos sociales fácticamente dados. Ello no es más que el resultado lógico de no admitir en el hombre una naturaleza o esencia subyacente a sus varios fenómenos, pues si el bien absoluto de nuestras acciones es el que estas poseen en tanto que humanas, y lo humano no es nada permanente y sustancial, no puede hablarse de una moralidad absoluta, sino de tantas moralidades como ambientes sociales y medios o circunstancias históricas se den concretamente. En último término, se trata, pues, de una aplicación de la teoría del «fenomenismo», cuyos defectos fueron oportunamente señalados.

Sin apelar a la noción de sustancia o naturaleza humana, existen, sin embargo, dos intentos de fundamentar la moralidad absoluta: el uno, previo a la deformación sociológica que ha sido expuesta, puede ser designado con el nombre de «ética formal», y es la teoría de Kant[419] sobre el valor apriorístico de la moralidad y del deber; el otro, posterior a la mencionada deformación, es la «ética material de los valores», cuyos más destacados representantes son M. Scheler[420] y N. Hartmann[421].

La ética formal kantiana[422] se define a sí propia no como una física, sino como una «metafísica» de las costumbres. La moralidad no tiene un sentido empírico, sino que es esencialmente algo *a priori,* de índole universal y necesaria. Se presenta también con un fundamental carácter normativo, cifrado en el precepto: «Obra de forma que la máxima de tu voluntad pueda servir de norma de legislación universal». Tal es el «imperativo categórico» de la voluntad humana, en oposición a los imperativos hipotéticos, que no poseen un valor absoluto, sino condicionado por la consecución de algún fin o provecho. Esta teoría merece realmente el nombre de ética «formal», por no dar contenido a la regulación de la conducta humana. El imperativo categórico no expresa otra cosa que la índole universal y necesaria de la norma moral. Débese ello a la supresión de toda referencia a bienes y fines, por interpretarla como algo que necesariamente haría decaer a la moralidad de su valor o sentido absoluto. El comportamiento moral no debe dirigirse al logro de ningún fin o bien. Consiste en algo fundamentado en sí mismo, perfectamente autónomo y subsistente. Y es indudable que la subordinación de los actos humanos a los bienes y fines relativos destruiría la esencia misma de la moralidad, convirtiendo la ética

en una mera tecnología de las operaciones necesarias para un objetivo particular. Pero no ocurre lo mismo si la moralidad está orientada hacia el Fin Último y el Bien Supremo, que es justamente la Bondad absoluta, no un fin ni un bien relativos.

La ética material de los valores toma como punto de partida la crítica kantiana de las éticas de bienes y de fines, también sin distinguir entre las que proponen fines y bienes meramente relativos y las que hablan, por el contrario, de un Fin y un Bien absolutos. Discrepa, sin embargo, de la moral kantiana por el hecho de combatir su formalismo, ya que propugna la necesidad de dar un contenido a la moral. Tal contenido lo constituyen los «valores éticos», los cuales no poseen ese carácter por merecer ser universalmente cumplidos, sino que merecen ser universalmente cumplidos por tener ese carácter. Ahora bien: esta ética no quiere hacer referencia a la naturaleza humana ni a ningún fin de ella. Desdeña penetrar en el estudio especulativo (a lo sumo lo hace de índole historiográfica) de las condiciones y requisitos antropológicos de la validez y la efectividad de dichos valores; de suerte que deja a estos en un mundo ideal, espléndidamente aislado, y cuyo enlace con nuestra conducta no es posible llegar a establecer.

* * *

Una doctrina que cabalmente mantenga el valor absoluto de la moralidad exigirá a la ética una función normativa. Esta función puede denominarse práctica, no sólo en el sentido, anteriormente expuesto, de que en algún modo hace referencia a un objeto operable (nuestras acciones libres), sino también, y muy precisamente, en tanto que, a su manera, dirige y regula a este, puesto que orienta el uso de nuestra libertad. Pero el modo de tal orientación no es, sin embargo, práctico en el sentido más completo y estricto, como lo es el de la «prudencia». La ética se refiere a la moralidad como algo que debe ser llevado a la práctica, o sea, que debe ser aplicado; y en la concepción que enlaza los valores morales con la naturaleza y las condiciones del hombre se llega a apreciar y establecer el mayor número de detalles posibles[423]; pero es la «prudencia» quien de hecho aplica los preceptos morales a la acción que de un modo inmediato, *hic et nunc,* ha de ser realizada.

2. *El fin último del hombre*

Si no se quiere elaborar una ética utópica y deshumanizada, es necesario atender al dinamismo real de nuestra voluntad. Este dinamismo está orientado a un fin último. Todo «acto humano» es hecho por un fin, que es un cierto bien. El objeto formal de la voluntad lo constituye el bien en tanto que conveniente. Los bienes imperfectos o limitados son queridos en la misma medida en que con ellos se tiende al bien perfecto. Los bienes restringidos no son queridos por su restricción, sino por lo que tienen o participan del Bien, en cuanto conducen a él o son concebidos como partes suyas. Es, pues, y en definitiva, el Bien perfecto lo que radicalmente orienta todas y cada una de nuestras voliciones, constituyendo, así, el último fin de ellas. Por lo demás, sin un último

fin no hay fines intermedios, del mismo modo que sin una causa primera no habría causas segundas. Si la voluntad humana no fuese movida por un último fin (nada importa ahora cuál sea este), no podría actuar, ya que todo fin intermediario mueve únicamente en tanto que participa de un fin último, como la causa segunda sólo actúa en cuanto está movida por la primera causa.

Para afirmar que el hombre actúa siempre por un fin último no es, sin embargo, preciso entender que toda operación humana implique una intención «actual» de dicho fin, o sea, que siempre que se produzca un acto voluntario se esté pensando y se esté inmediatamente queriendo ese fin último. En general, se continúa obrando por un fin cuando lo que se hace ha sido querido como una consecuencia de la volición de aquel, aunque esta primaria volición no permanezca aún como hecho actual. Si busco un libro para estudiar, el estudio persiste como fin de los actos que realizo para encontrar el libro, aunque durante ellos no oriente directamente mi pensamiento y mi volición al estudio, sino a lo que es preciso para dar con aquel. A esta otra manera de operar por un fin, sin que se dé su volición actual, se la denomina «intención virtual», porque lo que se hace es realizado por virtud de haber sido querido ese fin[424]. Y es indudable que no siempre se da una intención actual del fin último (cualquiera sea el que cada individuo humano tenga por tal para sí); pero cuando no existe la intención actual, se da, por cierto, la virtual, ya que todo acto humano es, en cuanto humano, y como antes se ha señalado, algo que el hombre hace «por» un último fin.

Es imposible que cada hombre tenga al mismo tiempo y de una manera eficaz varios últimos fines. Ello no es más que una consecuencia de la noción del fin último. Este funciona como algo que totalmente satisface a quien tiende hacia él, es decir, como apetecido en cuanto bien enteramente perfecto, lo cual sería imposible si no fuese único, pues ello supondría que le faltaba algo. Puede ocurrir, en cambio, que un hombre tenga eficaz y habitualmente un último fin distinto al que de una manera actual, pero al mismo tiempo eficaz, se propone en un cierto momento. Tal excepción es posible como una inconsecuencia, perfectamente «explicable» por la misma defectibilidad de la razón humana. Esta, en efecto, puede formular un juicio práctico sin atender, de hecho, al fin último que constituye el objeto de su intención habitual.

* * *

La cuestión del último fin del hombre no es meramente empírica. No es el problema de determinar qué sea lo que cada hombre particularmente tiene por último fin de sus actividades. En este sentido lo único que puede decirse en general es que no todos los hombres tienden habitual y eficazmente a un mismo bien como último fin. Lo que unos toman por el bien perfecto no es tenido por tal en la opinión y en la intención de otros. Y es posible, además, que uno y el mismo hombre cambie en el transcurso de su vida su idea del supremo bien, no sólo por serle infiel de un modo ocasional, sino también por un cambio completo de parecer sobre la verdadera índole del bien apto para satisfacerle plenamente. Pero el tema que ahora se trata de dilucidar es esencialmente distinto. Lo

que se pregunta es esto otro: ¿Cuál es el último fin, el bien enteramente perfecto para el hombre, considerado, en general, según su naturaleza humana, y no según las particulares inclinaciones propias de cada individuo? Se plantea, pues, la cuestión de averiguar el bien proporcional a la naturaleza humana, es decir, el que corresponde o cuadra a esta pura y simplemente por el título de que ella es «naturaleza humana» y no ninguna otra especie o tipo de realidad.

Esta cuestión carece por completo de sentido dentro de la teoría «fenomenista», que niega, en general, toda sustancia o naturaleza, y más especialmente en las concepciones «historicistas», que no reconocen la existencia de una naturaleza propiamente humana, común a todos los hombres y permanente en cada uno de ellos. Los defectos de tales teorías ya han sido señalados en varias ocasiones: por lo cual no es preciso que ahora volvamos a examinarlos. Sin embargo, conviene advertir que la naturaleza humana es la de un ente que goza de libertad de arbitrio. Por consiguiente, aunque es cierto que todo ente creado tiene su último fin en Dios, que es, de un modo absoluto, el Bien Supremo, el último fin del hombre como ente libre debe serlo, sin duda, el que cuadre o corresponda a la naturaleza humana, pero constituyendo al mismo tiempo algo conocido y libremente querido por el sujeto de ella. De este modo electivo y propiamente humano, nuestro último fin habrá de presentarse como algo que «debe ser» buscado, al menos virtualmente, en todas nuestras acciones libres, no como algo que «tiene que ser», por necesidad física, la meta de ellas. Sólo si se le mira de la primera forma puede el último fin ser el objeto de una norma moral, esto es, de una ley rectora de la libertad humana, como tal libertad, y no el de una ley cumplida de un modo ciegamente necesario. De este otro tipo de norma o ley la ética no se ocupa, porque el objeto de su regulación lo constituyen los actos humanos en cuanto estos no sólo son hechos por el hombre, sino también humanamente realizados; es decir, en una palabra, nuestros actos libres. En suma: lo que la ética se pregunta aquí es cuál sea ese último fin que el hombre, en tanto que hombre, *debe* proponerse libremente[425].

Sobre el último fin así definido cabe plantear dos cuestiones. La primera de ellas concierne a la determinación del *bien* en que objetivamente se realice dicho último fin. Y la segunda atañe a la naturaleza de la *posesión* humana de ese bien, ya que, en efecto, no sólo es fin el bien que se apetece, sino el lograrlo o satisfacerse en él. De aquí la distinción entre el fin último «objetivo» y el fin último «subjetivo» de nuestros actos libres.

a) *El fin último objetivo*

Precisa distinguir entre los que, en principio, cabe proponer y los que de hecho han sido efectivamente propuestos. De un modo puramente sistemático, surge, en primer lugar, la distinción entre los bienes creados y el Bien increado. Los primeros se subdividen, respecto del hombre, en externos e internos; los bienes creados externos al hombre pueden ser, a su vez, corpóreos (tanto los naturales como los artificiales) o incorpóreos (el honor y la fama). Por lo que se refiere a los bienes creados internos del hombre, cabe distinguir los que lo son de su cuerpo y los que corresponden a su alma. Por último, el Bien increado no es susceptible de clasificación, por consistir en Dios

mismo, Ser absolutamente único.

La historia de la ética registra, entre las principales teorías[426], las siguientes: Platón y Aristóteles coinciden en proponer a Dios como el supremo bien del hombre, aunque tienen diferencias de matiz en la manera de interpretar el fin último, subjetivamente considerado. El placer del momento es el objetivo de la ética de los «cirenaicos» (Aristipo), aunque la evitación del dolor les hizo gradualmente reformar su primitiva tesis, concluyendo, de hecho, en un cierto ascetismo natural y hasta en un radical pesimismo, que concluye en la invitación al suicidio (Hegesías). Los epicúreos, que también cifran en el placer el fundamento de la conducta humana, terminan por supeditarlo a aquel goce que conserva la tranquilidad o indiferencia del ánimo (ataraxia), para cuya consecución proponen a veces las más altas virtudes. En esta misma dirección, esencialmente «hedonista» (ἡδονή, placer) se desenvuelven las concepciones del «utilitarismo», que también someten el placer y el bienestar a un cierto cálculo (la «aritmética de los placeres», de J. Bentham), y hasta llegan a sacrificar el interés personal al interés social (J. Stuart Mill). En oposición al hedonismo se hallan, sobre todo, los estoicos, quienes entienden que la «virtud» es para el hombre el supremo bien: *In virtute summa felicitas.* A la posición estoica suele ser asimilada la de Kant, en atención a la teoría del «deber por el deber», profesada por el autor de la *Crítica de la razón práctica.* Pero es preciso observar que la concepción kantiana es opuesta a toda ética de bienes y de fines, por lo que, en rigor, carece de sentido enumerarla entre las que examinan la cuestión del último fin del hombre. Y otro tanto conviene decir con relación a la «ética material de los valores», pues aunque en ella se determina una jerarquía, se trata —según se dijo al final del epígrafe anterior— de una teoría que también se desentiende de la consideración de toda suerte de fines y de bienes. De alguna manera pertenece, en cambio, al tratamiento de la cuestión que nos ocupa la teoría de Nietzsche, según la cual aquello a lo que deben supeditarse todos los actos humanos es la aparición de los «superhombres» *(Übermenschen),* que ya serían un fin en sí mismos, y con relación a los cuales los simples hombres no representarían más que instrumentos.

El estudio teórico de la cuestión no necesita de la crítica negativa y detallada de cada una de las doctrinas que acaban de mencionarse; ni ello sería tampoco suficiente, porque tales doctrinas no agotan todas las posibilidades. Para ir al fondo del asunto el único procedimiento estriba en la consideración de la naturaleza humana, cuyo último fin se busca. Esta naturaleza actúa como humana por las operaciones de su voluntad libre. Pero el objeto formal de nuestra voluntad no lo constituye ningún bien finito, sino la bondad en general. Por tanto, ningún bien finito es capaz de satisfacer plenamente y de aquietar por completo a nuestra voluntad. Otro bien finito podría solicitarla (por participar de alguna forma de la índole del bien), una vez poseído un bien finito determinado, por muy grande que fuese el valor de este. La infinitud del objeto formal de la voluntad humana sólo puede llenarse con un Bien Infinito, y ningún ente creado tiene este carácter. Por consiguiente, el último fin objetivo del hombre, en tanto que hombre, o sea, el bien completamente saciativo de nuestra voluntad, únicamente puede serlo Dios. Contra lo cual carece de eficacia el argumento de que el Bien Infinito no puede ser adecuado a un

ser finito como lo es el hombre; pues este, aunque entitativamente limitado, es, sin embargo, intencional u objetivamente infinito, por serlo los objetos de su entendimiento y de su voluntad. La posesión de ese Bien no tiene por qué ser tan perfecta como Dios mismo. Tal posesión es divina de una manera objetiva, es decir, no por su forma, sino por su materia, o lo que es lo mismo, no en sí propia, sino según la índole de su objeto. De una manera formal y considerada en sí misma, está limitada por la finitud entitativa del hombre[427].

b) *El fin último subjetivo*

El fin último subjetivo del hombre, en tanto que hombre, es, pues, esa posesión del Bien Infinito en el que Dios mismo consiste. Por tratarse del Bien totalmente impletivo de nuestro ser, su obtención produce un estado humano que realmente merece el nombre de «felicidad», a la que Boecio define: *Status bonorum omnium aggregatione perfectus*[428]. Santo Tomás la considera, en general, y no sólo en el caso del hombre, como el «bien perfecto de la naturaleza intelectual»[429], por tratarse de algo que sólo conviene a los seres inteligentes, los únicos capaces de conocer y gozar el bien. Para la comprensión del verdadero sentido de la felicidad como el fin último subjetivo del hombre, es muy importante advertir ese carácter radicalmente intelectual y, por tanto, suprasensible, que la define en su mismo fundamento. Sin ello sería preciso admitir la crítica kantiana, según la cual la felicidad no es un ideal de la razón, sino tan sólo de la imaginación[430]. Hay, en efecto, una imagen meramente empírica de la felicidad, algo así como un esquema de todo placer sensible, que cifra las apetencias de la parte más baja de nuestro ser. Pero este esquema, esencialmente hedonista, no puede responder a la naturaleza del fin último del hombre en tanto que naturaleza inteligente, abierta al mundo de lo suprasensible y de las exigencias racionales. La crítica kantiana según la cual se trata de un ideal de la imaginación es perfectamente admisible para esa felicidad empírica y puramente subjetiva, ya que cada cual la determina de una u otra manera, según sus particulares sentimientos, e incluso cambiando de opinión sobre ella, conforme estos varían[431].

Por otra parte, la ética kantiana ve la felicidad como un ideal egoísta, opuesto a la verdadera moralidad. Pero es necesario advertir que el egoísmo estriba formalmente en posponer el bien común al bien propio, y la felicidad de que aquí se habla es el estado que se deriva de una posesión del Bien divino, el cual, lejos de constituir un bien particular, es, por esencia, el Bien enteramente universal y común, o sea, en definitiva, algo participable por todo ser humano. El egoísmo consistiría aquí en pretender excluir a los otros de la felicidad; y la inmoralidad, precisamente en no apetecer ese estado, porque todo hombre está naturalmente obligado a llevar su ser a la máxima plenitud y perfección posible. Sólo de esta manera realiza libremente un bien querido para él por Dios. Otro ideal más «modesto» requeriría efectivamente un esfuerzo menor; pero no sería más «humano», en la acepción profundamente noble y exigente de esta palabra. Claro es que todo ello implica una concepción de la felicidad que está en el polo opuesto al de la imagen empírica y trivial con que frecuentemente se la representa. Pero esta imagen, sobre la cual recaen con justicia los ataques kantianos, no es lo que aquí se ha expuesto

como expresivo del fin subjetivamente último del hombre en tanto que hombre, pues dicho fin ha sido cifrado en algo que lleva a su culminación a nuestra naturaleza intelectual.

Sobre este fin subjetivamente último del hombre cabe plantearse la cuestión de cuál sea su «esencia», entendiendo por ella la forma en que realmente se verifique como una cierta posesión de Dios. Por tratarse de aquello que perfecciona máximamente al hombre, ha de consistir, no en una potencia, sino en un acto segundo u operación, que debe ser, por cierto, la más noble o perfecta de nuestro ser. No cabe, por tanto, sino que sea un acto del entendimiento o un acto de la voluntad, puesto que no son otras las facultades superiores del hombre. Pero la voluntad tiende al bien no poseído y se goza en el ya logrado. En consecuencia, la posesión de que hablamos no puede darse, como tal posesión, más que en un acto del entendimiento, del que de una manera natural resulta el gozo o satisfacción de la voluntad en el bien ya obtenido. Y ese acto del entendimiento es la aprehensión de Dios en la medida en que ello le es posible a la naturaleza humana. Lo que ocurre es que dicha aprehensión debe ir necesariamente acompañada del amor que se goza en el Supremo Bien. De un modo puramente filosófico, no cabe hablar del último fin subjetivo del hombre, sino en cuanto este fin es algo asequible de un modo natural. La teología de la fe nos enseña que, sobrenaturalmente elevado por Dios, el hombre llega a conocer de una manera intuitiva, por así decirlo, «cara a cara» —visión «facial»—, la esencia divina. Pero de un modo puramente natural nuestro ser no es capaz más que de un conocimiento analógico de Dios, y este conocimiento sólo llega a su última perfección en el estado de separación del alma respecto del cuerpo, pues aunque sigue siendo una aprehensión analógica y no intuitiva de la esencia divina, es mucho más perfecto que el que cabe en el estado presente. En este estado —el de la unión del alma con el cuerpo—, nuestra facultad intelectiva tiene como objeto formal —como aquello que primordialmente conoce y mediante lo cual aprehende todo lo demás— las esencias abstractas de las cosas corpóreas representadas por la imaginación; mientras que en el estado de separación es una esencia espiritual lo que hace de objeto formal de nuestro conocimiento intelectivo, puesto que en ese estado el alma se capta directamente a sí misma, y mediante esta autocaptación aprehende todo lo que es capaz de conocer. Dicho brevemente: el conocimiento natural de Dios es más perfecto en el estado de separación del alma, por ser más perfecto en ese estado el medio objetivo a cuyo través se alcanza el Ser divino.

(Hay que insistir en que todo lo dicho afecta al plano de la felicidad puramente natural. La Revelación cristiana promete otra felicidad superior, que estriba en la visión intuitiva del Ser divino, y que es compatible con la posesión por el hombre de un cuerpo renovado; siendo esa visión algo que, por exceder nuestra capacidad natural, implica que el hombre ha sido objeto de una elevación enteramente gratuita por parte del Ser Supremo. Dicha visión intuitiva, aunque no proporcionada a la mera naturaleza humana ni, por tanto, exigible a ella, es, sin embargo, algo que —supuesto el estado de elevación sobrenatural— puede alcanzar nuestro entendimiento, porque este es, en principio y en tanto que entendimiento, apto para captar cualquier ser).

De todo ello resulta que la felicidad completa —incluso la puramente natural— no es asequible al hombre en la vida presente. Pero también cabe hablar de una perfección de esta vida, en un sentido incompleto o como último fin «relativo» de nuestra existencia corpórea. Este último fin es relativo en la medida en que se subordina al último fin absoluto de nuestro ser; de suerte que la perfección de nuestro estado presente consiste en tender y orientarnos a la completa felicidad de la otra vida, en disponernos a ella por el conocimiento y el amor del Bien Supremo y por la práctica de la virtud.

3. *La norma de la moralidad*

En un sentido muy amplio, se denomina «ley» a todo lo que regula un acto u operación, sea cualquiera su especie. De esta manera, es posible hablar tanto de leyes físicas como de leyes técnicas y de leyes morales. Ley física es la que determina el comportamiento de un agente puramente natural; por ejemplo, la ley de la caída de los graves. La ley técnica ordena un acto humano hacia un fin restringido y no último; tal es el caso de todas las reglas de las artes. Por el contrario, la ley moral habrá de ser aquella que regule los actos humanos en tanto que humanos, es decir, no según un valor relativo, sino según su valor absoluto, o sea, como realizados por un último fin. Tomándola en este sentido, define la ley santo Tomás como «la ordenación al bien común, hecha por la razón y promulgada por quien tiene el cuidado de la comunidad»[432]. Esta referencia al bien común se explica por el hecho de que el fin último, Dios, es precisamente el Bien del universo entero. Que se trata de una ordenación hecha por la razón (en el sentido de ser algo intelectualmente establecido), se prueba por ser el entendimiento lo que percibe la relación de medio a fin. No se trata, claro es, de la razón puramente especulativa, sino, por cierto, de la razón práctica, que es, en cuanto movida por la voluntad, la que impera y dirige los actos humanos. Por último, y dado precisamente el carácter humano de los agentes a los que esta ley determina, los cuales no se dirigen de una manera humana al bien común sino en tanto que reconocen dicha ley, para que puedan determinarse a sí propios según ella es necesario que la ordenación les sea notificada de algún modo, en lo que estriba de una manera esencial la promulgación. Todo ello, por lo que toca al bien común, cuya posesión es precisa para la felicidad perfecta, es hecho sólo por Dios. En lo que conviene al bien común alcanzado en la imperfecta felicidad de esta vida y en cuanto no se refiere a todo hombre, sino a un pueblo o Estado concreto, la ordenación es hecha por el jefe o «príncipe» del mismo, que ha de actuar, para que la ley tenga un valor moral, subordinadamente a Dios o a la ley divina, del mismo modo que la felicidad imperfecta tiende y se subordina a la perfecta.

De una manera esencial, la ley se encuentra en el ser que la establece y que mediante ella ordena o dirige los actos humanos. Lo que regula el dinamismo de estos hacia su fin último se halla, pues, de una manera esencial, en Dios. Como Dios no se mide por el tiempo, la ordenación divina se llama *ley eterna;* aunque pasivamente considerada, como algo recibido en la criatura, comienza con esta misma. De un modo participado, la ley se halla en quien por ella es regido. Si este la posee (cognoscitivamente) mediando una

inclinación de su naturaleza, la ley se denomina, en este sentido, «natural»; si, por el contrario, es precisa una comunicación o promulgación especial, se denomina «ley positiva», que se subdivide en «divina» y «humana», según que su promulgador sea Dios o el hombre. No hay, sin embargo, inconveniente alguno en que la ley natural sea también objeto de notificación positiva, para una mayor facilidad de su conocimiento. De aquí la distinción entre ley positiva *per accidens* y ley positiva *per se.* Todos los preceptos del Decálogo, con excepción del tercero, son accidentalmente positivos como ley divina. La ley humana accidentalmente positiva se suele designar con el nombre de «derecho de gentes», mientras que se llama «ley civil» a la ley humana esencialmente positiva (civil, en el sentido de que no concierne al hombre más que como ciudadano de un determinado pueblo o colectividad). Resulta así que la ley, considerada como algo participado, se divide, en conjunto, de la siguiente manera: 1.º, ley natural y ley positiva; 2.°, ley positiva divina y ley positiva humana; 3.°, la ley positiva divina se subdivide en ley divina positiva *per accidens* y ley divina positiva *per se;* 4.°, la ley positiva humana se subdivide en ley humana positiva *per accidens* y ley humana positiva *per se,* siendo esta última la ley civil. Pero teniendo en cuenta, por una parte, que la ética, como disciplina filosófica, no se puede ocupar de lo que es objeto de Revelación (tal es el caso de la ley divina positiva *per se),* y por otra, que la ley accidentalmente positiva es esencialmente natural, lo único que aquí importa lo constituyen la ley natural y la ley civil, aunque no por un título idéntico. De la ley natural interesa su misma existencia y su contenido; de la ley civil, únicamente importa, de un modo general, la cuestión de su fundamentación ética, ya que el estudio histórico y descriptivo de la multitud de leyes civiles no compete a la moral, sino a la ciencia jurídica positiva.

a) La existencia de la ley natural se prueba por el hecho de que conocemos nuestras inclinaciones naturales en el plano de la actividad propiamente humana. Ello es un dato de la experiencia; pero además es necesario que así ocurra, porque una naturaleza racional debe ser, por principio, conocedora de su propio ser y de sus mismas tendencias o inclinaciones, las cuales están en ella impresas por Dios —que es el autor de esta, como de toda naturaleza— en orden al último fin de la misma. Conocer tales inclinaciones es, por tanto, tener de una manera natural la noticia de la ordenación divina o ley eterna en cuanto directiva de nuestra naturaleza racional. Y el orden de los preceptos de esta ley puede ser conocido por el hombre siguiendo el orden de dichas inclinaciones[433]. Cabe, en efecto, considerar al hombre según tres grados operativos, que son otros tantos tipos de inclinaciones y, por tanto, el objeto de otras tantas especies de preceptos de la ley natural. Nuestras inclinaciones naturales surgen de nuestro ser en tanto que es *sustancia,* en tanto que *animal* y en tanto que *racional.* Como a toda sustancia, es natural al hombre la tendencia a conservar su ser. De ahí que sea naturalmente preceptivo, primero y de una manera positiva, todo lo que concierne a la conservación de la vida humana individual (como, por ejemplo, la nutrición), y segundo, de una manera negativa, la prohibición del suicidio. En tanto que animal, le es natural al hombre la procreación y el cuidado de los hijos (más específicamente, la educación de

estos); de ahí el correspondiente tipo de obligaciones morales. Por último, en tanto que ser racional, el hombre tiene una natural inclinación al conocimiento de la verdad y a la vida en sociedad organizada; de donde resultan los preceptos naturales que conciernen a la superación de la ignorancia y a evitar la ofensa de aquellos con quienes se ha de convivir.

Todos los preceptos de la ley natural fluyen de un primer precepto o principio, que es, en el orden de la razón práctica, lo que el principio de (no) contradicción en el plano de la razón especulativa. Este precepto primario es el que suele enunciarse en la fórmula *Bonum est faciendum, malum vitandum,* donde se entiende por bien lo que conviene o cuadra a la inclinación natural, y por mal lo que es disconveniente o perjudicial a ella en tanto que orientada al último fin del hombre. El concepto del bien es, en el orden práctico, lo que el del ente en el orden especulativo. Y así como hay un hábito de los primeros principios especulativos denominado «inteligencia», también existe un hábito de los primeros principios prácticos, al que se llama *sindéresis.* La diferencia entre la ley natural y la sindéresis consiste en que la primera es acto cognoscitivo e imperativo de lo conveniente según nuestra inclinación natural al fin último, mientras que la sindéresis es, como ya se ha dicho, hábito y no acto. También precisa distinguir la ley natural y la «conciencia moral». La segunda aplica la primera al caso particular y concreto, pero de un modo especulativo, por oposición a la «prudencia», que lo hace extrayendo un último juicio práctico.

b) La ley civil procede de la necesidad de organizar la sociedad, en la que el hombre tiene que vivir, puesto que a ello está destinado por virtud de la ley natural misma. Es, pues, la ley natural la que prescribe que ha de haber ley civil, y exige que esta sirva al bien común; pero, si se exceptúa dicha exigencia, la ley natural no determina el modo de la ley civil, sino que, inversamente, es la segunda una determinación o concreción, libremente hecha por el hombre, de la exigencia de organizar la sociedad, preceptuada por la primera. Separar las dos leyes, la natural y la civil, como si únicamente la primera concerniese a la ética, mientras que la segunda hubiera de corresponder a una simple política de hechos, es una forma de «positivismo» de la vida civil, inadmisible por ser esta vida una «exigencia natural» del hombre. La ley natural exige la existencia de esa sociedad, la de una ley de ella y la de su servicio u ordenación al bien común. No determina cuál sea esa ley, pero prescribe que no se oponga a este, sino que se subordine a él. Por consiguiente, es moralmente ilícito el dar y el obedecer la ley civil que ordena el mal.

* * *

Hay una gran diversidad de teorías en torno a la cuestión de la *norma suprema* o *regla última* de la moralidad. Una división frecuentemente aceptada[434] es la que distingue, primero, entre las teorías que sustentan una norma «subjetiva» y las que proponen una norma «objetiva». En el primer caso se hallan las doctrinas que hablan de una facultad

moral, interpretada como un cierto «sentido» (Hutcheson), o un «gusto» (Herbart), o bien como la «razón práctica», entendida como algo absolutamente autónomo, independiente de toda ley que no sea la que ella se da a sí misma (Kant).

Las teorías que proponen una norma objetiva se subdividen —a la luz de la metafísica— en otros dos grupos, según que, respectivamente, dicha norma sea «creada» o «increada». Dentro del primer grupo se distingue, a su vez, entre las que admiten una norma «extrínseca» y las que proponen una «intrínseca». Son defensores de la primera los que mantienen como norma suprema de la moralidad a la ley civil y la costumbre (Th. Hobbes, J. J. Rousseau). En cambio, propugnan una norma intrínseca todos los «utilitaristas» en la medida en que determinan la moralidad de los actos humanos por su intrínseca utilidad para el logro de algún bien finito. El utilitarismo —tomado en este sentido amplísimo en que ahora lo empleamos— se divide en «negativo» y «positivo», según que mantenga como norma suprema de la moralidad la utilidad para disminuir el dolor («pesimistas»: Schopenhauer, E. de Hartmann), o la que se orienta a alcanzar algún bien. Este segundo tipo de utilitarismo puede ser «privado» o «social». El utilitarismo privado pone la norma de la moralidad en la utilidad para el placer o la perfección individual (Aristipo, Epicuro, Spinoza, Wolff). El utilitarismo social, en cambio, fija aquella norma en la utilidad para la felicidad pública (A. Comte, J. S. Mill) o para el progreso de la sociedad (Wundt, Spencer).

También hay diferencias en la doctrina de los que mantienen una norma increada de la moralidad como regla suprema de esta. La «esencia» divina, considerada independientemente de la ley eterna, es la norma suprema que proponen Scoto y Suárez. Hay también quienes consideran que dicha norma no es otra cosa que la ley divina positiva (Ockam, Descartes). Por último, la mayoría de los tomistas se deciden por la ley divina eterna.

El último fin del hombre es lo que orienta de una manera absoluta el dinamismo de la vida moral, según se señaló en el anterior epígrafe. Por su relación al último fin, los actos humanos tienen su valor moral, a diferencia de lo que acontece con la ordenación de estos mismos actos a fines restringidos y no-últimos, la cual sólo les confiere un valor simplemente técnico. Es, pues, el último fin del hombre aquello que en definitiva mide y regula de una manera moral las acciones humanas. Pero ese último fin, supremo rector u ordenador moral de nuestras acciones libres, es Dios mismo, a quien todo ente está esencialmente dirigido según su modo y naturaleza propia. La «suavidad» de la Providencia divina permite que el Ser Supremo ordene a Sí todos los entes, respetando, a su vez, los caracteres peculiares de ellos. Ahora bien: la Providencia, como ya en su momento se aclaró, supone la ley. Por consiguiente, no es la esencia divina, considerada de una manera abstracta, lo que hace de regla suprema de la moralidad, sino que esta regla es la misma ley eterna, por la que Dios ordena de un modo universal y connatural el orbe entero de las acciones morales en tanto que morales.

De ello se desprende que la regla próxima de la moralidad debe serlo una participación humana de la ley eterna[435]. El acto humano, considerado como humano, sólo puede regularse mediante el conocimiento, es decir, por un dictamen de la razón práctica, en el

cual el conocimiento de la ley eterna, expreso en la ley natural o positiva, es aplicado a un caso concreto, de tal manera, que el propio dictamen es la conclusión de un silogismo cuyas premisas son, respectivamente, un precepto general y el juicio que formula la condición moral de dicho acto. Señalar la manera y los elementos según los cuales ha de realizarse la determinación de esa condición moral es precisamente el cometido del epígrafe que sigue.

4. *La especificación moral*

Todo acto (acción) se especifica por su «objeto», de la misma manera que todo movimiento por su término. Es objeto de un acto lo que por él se alcanza, y como el acto mismo se halla naturalmente ordenado a su objeto, este le determina y especifica, o lo que es igual, le hace diferir esencialmente de cualquier otro acto que tenga por objeto algo distinto. El oír y el pintar coinciden en ser actos, pero difieren por sus objetos correspondientes, aun cuando fuesen ejecutados por un mismo sujeto. E inversamente: los actos ejecutados, de un modo respectivo, por sujetos distintos son, sin embargo, esencialmente idénticos si es el mismo su objeto. En general, hay que distinguir entre el objeto «primario» y el «secundario» de un acto. Por objeto primario se entiende lo que de una manera inmediata es alcanzado, es decir, aquello que por el acto es conseguido sin intermedio alguno. Es, en cambio, objeto secundario todo lo que por el acto se alcanza mediante el objeto primario. De aquí la necesidad de distinguir una doble especificación del acto: primaria y secundaria, en tanto que, respectivamente, determinada por uno u otro objeto.

Estos principios deben ser aplicados a la especificación moral de los actos humanos. Pero es preciso observar que tal especificación es la que conviene a dichos actos precisamente como actos humanos y no bajo cualquier otro aspecto. Lo que equivale a decir que los actos humanos se determinan o especifican moralmente por el valor moral de sus objetos, no por cualquier otro título que estos puedan tener. Ello implica que el objeto de la acción esté considerado, no de una manera independiente respecto de la norma de la moralidad, sino precisamente como conforme o disconforme con ella, es decir, como materia de calificación ética. En este sentido se le denomina «objeto moral», prescindiendo de sus demás aspectos o dimensiones. En consecuencia, lo que no sea calificable moralmente no puede tampoco especificar el valor moral de una acción humana, ni siquiera como objeto secundario de ella. El objeto moral de la acción humana —tanto el primario como el secundario— es algo medido por la regla de la moralidad; de lo contrario, no podría especificar moralmente a la acción. Si se conforma a esa regla, la acción humana se especifica como moralmente buena, y si es disconforme, la acción se especifica como moralmente mala. (Esta conformidad o disconformidad del objeto es conocida por el entendimiento aplicando las normas generales al caso particular).

Al objeto primario de la acción humana se le denomina también «sustancia» de ella, dándose el nombre de «circunstancia» a cuanto constituye su objeto secundario. Después de lo dicho se comprende que estas circunstancias no lo pueden ser en un

sentido físico, sino en una acepción moral, en cuanto conocidas por el sujeto de la acción humana como influyentes en la conformidad o disconformidad del objeto de ella con la norma de la moralidad. La más importante de estas circunstancias (de las que suelen enumerarse siete, las contenidas en este versículo: *quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando)* es el *fin,* en el sentido de «fin del operante», no en el de «fin de la obra». El fin de la obra es el objeto primario de ella, que también se designa simplemente con el nombre de «objeto», de tal manera, que cuando no se determina explícitamente si se trata del primario o del secundario, hay que sobreentender que nos referimos a aquel y no a este. A primera vista, puede parecer contradictoria la estimación del fin del operante como una circunstancia u objeto secundario de la acción. No cabe duda de que es el fin lo que determina al agente a poner esta en práctica; pero si es un objeto secundario no puede especificar al acto humano más que de una manera secundaria también. ¿No hay, pues, en ello una contradicción?

Ante todo, es necesario aclarar en qué sentido el fin del operante es una circunstancia de la acción. El hecho de que una misma acción pueda obedecer a muy distintos móviles prueba, justamente, que el fin del operante no forma parte de la misma sustancia o esencia de ella. En esto, y no en ninguna otra cosa, consiste la índole circunstancial de dicho fin respecto de la acción. La limosna, de suyo, no está ordenada a la vanagloria que tal vez busque en ella el que la da. El estar dirigida a la ostentación es algo que le puede acontecer, pero no es un ingrediente suyo, no es lo que la hace ser limosna. Por tanto, no puede determinarla moralmente de una manera abstracta, sino sólo de un modo concreto y particular en el caso preciso de que exista ese fin subjetivo. Pero lo mismo ocurre si el fin del operante es moralmente bueno. Tampoco es este fin una parte integrante de la acción, sino sólo la causa de que esta sea hecha por su sujeto. Por consiguiente, no puede determinarla de un modo abstracto sino de una manera concreta y particular, como una acción singular hecha por un determinado sujeto.

De todo lo cual resulta que el fin del operante no puede cambiar la moralidad sustancial de la acción, sino su moralidad concreta. El fin del operante determina a la acción, en tanto que a esta le acontece orientarse, no de suyo, sino por su sujeto, a una u otra cosa. Pero es preciso, para calificar una determinada acción, tener en cuenta, ante todo, su moralidad esencial, la que le convenga considerada de suyo y de una manera abstracta. De lo contrario, sería imposible admitir que el fin (del operante) justifica los medios (la acción es un cierto medio considerada en relación con el logro de la finalidad que se persigue). Y no cabría distinguir entre los que son lícitos y los que no lo son. Para que el fin justifique los medios y para que la acción humana se especifique moralmente por él, es necesario que la sustancia o esencia de la acción no pueda calificarse de una manera moral ni como buena ni como mala, sino tan sólo como indiferente. Pero no es cierto que toda acción humana, considerada de una manera abstracta o sustancial, sea indiferente desde el punto de vista ético. Las hay que de suyo —cualquiera sea el móvil que impulsa a su operante— son antinaturales, opuestas, por lo mismo, a la consecución del verdadero último fin del hombre.

Así como la acción abstractamente buena es, sin embargo, concretamente mala en la

voluntad de su sujeto si este la quiere con un fin malo, también el fin abstractamente bueno está, no obstante, concretamente viciado en la voluntad del sujeto si él lo quiere en tanto que obtenido mediante una acción mala. Ni la acción ni el fin *abstractamente* buenos dejan de ser tales, en ese sentido, por el hecho de unirse, respectivamente, a un fin o a una acción malos también de un modo abstracto. Pero en *concreto* —que es, por cierto, la forma en que acciones y fines atañen a la voluntad—, la acción movida por un fin malo es mala, y el fin querido como el efecto de una acción mala es malo. *Bonum ex integra causa, malum ex quoqumque deffectu.* La acción moralmente buena es la que se conforma a la regla moral, tanto según su objeto primario como según su objeto secundario; es decir, no sólo de una manera abstracta, sino también de un modo concreto, determinado por las circunstancias y, entre ellas, por el fin del operante. De ahí que para calificar moralmente una acción humana sea necesario tener en cuenta todos estos factores que concurren a su entidad concreta y singular, aunque únicamente en la medida en que son regulables por la norma ética, no en los demás aspectos o dimensiones naturalmente exentos de significación moral. Por lo que toca más especialmente a las circunstancias distintas del fin mismo (las otras seis expuestas en el versículo consignado), es necesario advertir que sólo las gravemente malas pueden anular el valor positivo de una acción buena por su sustancia y por el fin mismo de su operante.

* * *

Se ha dicho antes que no todas las acciones humanas son abstractamente indiferentes. Pero cabe también preguntarse si, en realidad, puede haber acciones humanas que, en el plano moral, sean indiferentes en algún sentido. Por supuesto, sólo se trata aquí de las acciones humanas como distintas de las simples acciones «del hombre», o sea, que lo que se pregunta es si pueden ser moralmente indiferentes, en algún sentido, las acciones humanas, las que son realizadas de un modo deliberado. Las otras están fuera de cuestión, porque no procediendo de la voluntad libre, no pueden ser objeto de regulación moral.

Como antes se ha expuesto, las acciones humanas pueden considerarse en una de estas dos formas: de una manera específica o de un modo concreto y singular. La cuestión planteada comprende, por tanto, dos preguntas: 1.ª, la de si puede haber actos humanos cuya especie o sustancia sea moralmente indiferente; 2.ª, la de si puede haber actos humanos que sean moralmente indiferentes en tanto que singulares y concretos. Por lo que toca a la primera de estas cuestiones, la existencia de actos indiferentes según su especie o sustancia se prueba por el hecho de que no todo objeto primario de una acción humana es, como tal, conforme o disconforme con la regla moral. El pasear, el sentarse, el estudiar, etc., no son de suyo ni moralmente buenos ni moralmente malos. Ahora bien: importa deshacer un cierto equívoco que puede falsear la afirmación según la cual estos actos son específicamente indiferentes en el plano moral. Decir que un acto es específicamente indiferente en dicho plano puede significar una de estas dos cosas: o que es moralmente indiferente la especie de este acto, o que el acto mismo es moralmente

indiferente como consecuencia de una exigencia específica, de tal manera que esta le impida tener algún otro factor que pueda diferenciarlo en el plano moral. En el primer caso, la sustancia o especie del acto es indiferente moralmente, pero admite el estar acompañada de algo que determine el acto en ese plano, mientras que, en cambio, en el segundo caso no sólo no determinaría al acto en un sentido ético, sino que también impediría que se pudiera dar tal determinación. Por tratarse de distintas acepciones, la afirmación de que hay actos humanos indiferentes de una manera específica, en el primer sentido, no obliga a admitir que esos mismos actos sean también indiferentes en el otro[436]. De un modo análogo, el afirmar que el hombre no es, específicamente, ni varón ni hembra, tampoco obliga a admitir que, por una exigencia de su ser específico, el hombre no pueda estar diferenciado de una u otra manera.

La existencia de acciones humanas cuya especie o sustancia es indiferente en el plano moral no decide, por tanto, la cuestión de si esas mismas acciones puedan ser moralmente indiferentes en tanto que singulares y concretas. Para que esto último ocurriera, sería preciso que dichos actos no poseyesen ningún otro elemento o factor que moralmente les diferenciara. Mas esto es imposible, porque todo acto humano —adviértase, una vez más, que no se trata de las simples acciones del hombre, sino de las que son deliberadas— es puesto, si no de una manera actual, al menos virtualmente, por un último fin, y si este es el verdadero último fin del hombre, la acción es moralmente buena, y en el caso contrario, moralmente mala. Ni cabe una tercera posibilidad, porque entre identificarse o no identificarse un último fin con el verdadero fin último del hombre no existe término medio. Concretamente: o la acción humana está ordenada —si no de un modo actual, por lo menos de una manera virtual— al Ser divino, o está ordenada a un ente creado.

ARISTÓTELES: *Eth. Nic.,* I, III, V y X; *Polit.,* III; SÉNECA: *De vita beata,* I; SAN AGUSTÍN: *De beata vita,* IV; BOECIO: *De consol. philos.,* III, prosa 2; SANTO TOMÁS: *In Eth.,* I, lect. 1-2; *Summa Theol.,* I-II, q. 1-21, 90-97; D. SCOTO: *Op. oxon.,* I, dist. 3, q. 4; F. SUÁREZ: *Disput. met.,* disp. 7; *De legibus,* I; B. SPINOZA: *Ethica,* IV; I. KANT: *Crítica de la razón práctica,* 1.ª p., lib. 1; *Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* cap. III; F. G. HEGEL: *Phaenomenologie des Geistes,* par. 537; E. DURKHEIM: *Les règles de la méthode sociologique,* caps. II y IV; L. LEVY-BRUHL: *La Morale et la Science des Moeurs,* I; M. SCHELER: *Etica* (título de la traducción citada), 1.ª p., sec. 1.ª; N. HARTMANN: *Ethik,* I Teil.

M. BLONDEL: *L'Action;* V. CATHREIN: *Philosophia moralis, Moralphilosophie;* DABIN: *Philosophie de l'ordre juridique positif;* O. DITTRICH: *Geschichte der Ethik;* E. GALÁN: *Ius naturae;* E. GILSON: *St. Thomas d'Aquin* (Les moralistes chrétiens); GUTBERLET: *Ethik und Religion;* F. JODL: *Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie;* TH. LITT: *La Ética moderna* (versión castellana en «Rev. de Occid.»); O. LOTTIN: *Principes de moralité;* A. MARC: *La dialectique de l'agir;* J.

MARITAIN: *La philosophie chrétienne;* J. MING: *Data of Ethics;* P. POTTERS: *Philosophia moralis;* M. PRADINES: *Critique des conditions de l'action;* S. M. RAMÍREZ: *De hominis beatitudine;* H. ROMMEN: *Le droit naturel. Histoire. Doctrine;* A.D. SERTILLANGES: *La philosophie morale de St. Thomas d'Aquin;* H. SIDGWICK: *Outlines of the History of Ethics;* Y. SIMON: *Critique de la connaissance morale;* SOLOVIEV: *La justification du bien;* S. TONGIORGI: *Philosophia moralis;* A. VALENSIN: *Traité de droit naturel;* H. WENKE: *Hegels Theorie des objektiven Geistes;* C. WERNER: *Grundriss der Geschichte der Moralphilosophie;* WILLMANN: *Ethik.*

[412] Véase el ep. 4 del cap. II de esta obra.
[413] Cf. Santo Tomás: *Summa Theol.*, I-II, q. 1, a. 1.
[414] La volición de la felicidad no es libre, sino necesaria.
[415] En general, sobre las condiciones que influyen en la voluntariedad, cf. Aristóteles: *Eth. Nic.*, III, 1.
[416] Cf. E. Durkheim: *Les règles de la méthode sociologique*.
[417] Cf. L. Levy-Bruhl: *La Morale et la Science des Moeurs*.
[418] Cf. E. Durkheim: *La division du travail*, pág. 86.
[419] Las principales obras éticas de Kant son: *La Fundamentación de la Metafísica de las costumbres, Crítica de la razón práctica* y *La Metafísica de las costumbres.*
[420] Cf. M. Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik* (traducción castellana, bajo el título de *Etica,* por H. Rodríguez Sanz, en Revista de Occidente).
[421] Cf. N. Hartmann: *Ethik*.
[422] Para una exposición esquemática, cf. I. Kant: *Grundzüge der Metaphysik der Sitten (*vers. castellana con el título *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres,* por M. García Morente, en la Colección Austral, de Espasa-Calpe).
[423] Cf. Y. Simon: *Critique de la connaissance morale* (Paris, 1934), págs 95-96.
[424] Sobre la intención virtual del último fin, cf. Santo Tomás: *Summa Theol.*, I-II, q. 2, a. 6 ad 3.
[425] Del último fin a que todo hombre tiende —sea cualquiera la especie de sus actos libres— trata la teología natural, según la cual el último fin de la creación entera lo constituye Dios, ya que este es el Bien Supremo y al que todos los bienes se dirigen de un modo entitativo. El hombre que obra moralmente mal no deja por ello de manifestar el poderío divino, que resplandece en la libertad con que actúa el ser humano, creado por Él. No es Dios quien sufre merma (puesto que ha querido que haya seres que obren libremente), sino el hombre que actúa humanamente mal.
[426] Para una exposición histórica de las doctrinas morales más importantes, cf. C. Werner: *Grundriss der Geschichte der Moralphilosophie;* F. Jodl: *Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie;* O. Dittrich: *Geschichte der Ethik*.
[427] Cf. Santo Tomás: *Summa Theol.*, I-II, q. 2, a. 8 ad 3.
[428] Cf. Boecio: *De Consol. philos.*, prosa II.
[429] Cf. Santo Tomás: *Summa Theol.*, I, q. 26, a. 1.
[430] Cf. I. Kant: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, sec. 2.ª
[431] Cf. I. Kant: *Crítica de la razón práctica*, 1, 5, c. 1, esc. 2.
[432] Cf. Santo Tomás: *Summa Theol.*, I-II, q. 90, a. 4.
[433] *«Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium est ordo praeceptorum legis naturae»* (Santo Tomás: *Summa Theol.,* I-II, q. 94, a. 2).
[434] Cf. J. Gredt: *Elem. philos. arist.-thomist.* (ed. 10.ª), II, págs. 355-356.
[435] *«Quae autem ratio humana sit regula voluntatis humanae, ex qua eius bonitas mensuratur, habet ex lege aeterna, quae est ratio divina»* (Santo Tomás: *Summa Theol.,* I-II, q. 19, a. 4). La razón práctica humana es, por tanto, cosa muy distinta de la razón práctica propuesta por Kant, pues a esta otra se le atribuye la capacidad de dictaminar de una manera enteramente «autónoma».
[436] Esta distinción es propuesta por santo Tomás *(Summa Theol.,* I-II*,* q. 19, a. 8-9), cuya solución a los dos aspectos del problema es la que aquí se propone, frente a la doctrina de Scoto, preparada por san Buenaventura, y que es exactamente la contraria: los actos humanos no pueden ser moralmente indiferentes según su especie,

sino sólo en tanto que singulares.

CAPÍTULO XXII
Las causas dispositivas de la conducta humana

1. *La «disposición subjetiva» en general*

El dinamismo entero de la vida moral se halla dirigido u ordenado hacia el último fin. Este es su centro y su más entrañable razón de ser: su mismo núcleo. Pero el fin —todo fin en general— únicamente mueve en tanto que es un bien, y no de cualquier forma, sino, por cierto, como establece la psicología, en cuanto conveniente. De aquí la imposibilidad de separar el estudio del fin, considerado como motor de una tendencia, y el examen de aquello para lo que el fin es un bien conveniente o adecuado. Tal conveniencia, en efecto, es una relación y tiene, por tanto, dos soportes o extremos: su objeto y su sujeto; es decir, lo que es conveniente y el ser para el que lo es. No todas las cosas son convenientes para todos los seres, ya que la conveniencia no depende tan sólo de la índole de lo que se propone como bien, sino, asimismo, de la que tiene el ser para el cual se le propone.

Esta afirmación no es, sin embargo, el esquema de un relativismo o subjetivismo moral. Para que tuviera ese carácter sería preciso que únicamente se tomara en cuenta la índole del sujeto, su condición o disposición propia. Mas lo que antes se ha dicho es que el bien como conveniente —o si se quiere, la relación misma que en cuanto tal le afecta — no implica sólo la índole de aquello que se propone como conveniente, sino la del ser para el que, como bien, se le propone. Lo que se trata de señalar es, por tanto, que la tendencia a un fin está determinada por la disposición subjetiva del que lo apetece. Y este hecho innegable no puede quedar desatendido por el estudio de la conducta humana como materia de regulación ética.

El encaminamiento hacia el fin último está condicionado por las disposiciones subjetivas del agente moral. Desentenderse de ellas por completo, como si nada significaran para el saber normativo de nuestra conducta, equivaldría a elaborar una ética ineficaz, abstracta, deshumanizada. Lo cual constituiría precisamente el extremo contrario del que consiste en reducir la ética al examen de las meras condiciones fácticas de nuestra conducta. Tanto en un caso como en el otro, la vida humana y la moralidad quedan completamente separadas, ajenas entre sí, como si la conducta determinada por las disposiciones subjetivas —la única conducta real— fuese indiscernible moralmente, o como si las normas de la moralidad no fueran capaces de dirigir y regular al hombre en tanto que este se halla informado por dichas disposiciones.

Los actos humanos —que son los que se califican moralmente— no son los actos de un ser vacío de toda disposición o acondicionamiento subjetivo. Ya la misma tendencia de todo acto humano hacia un último fin, cualquiera sea, en concreto, el objetivo en que

este se cifre, no se podría entender si se prescindiera de la existencia de toda disposición o conformación subjetiva. La conveniencia por la que se apetece un fin no último es explicable como conveniencia para el logro del último fin. Pero el fin último no puede explicarse como conveniente de este modo, precisamente por su carácter de último. Y, sin embargo, ningún fin puede ser apetecido sino en tanto que es un bien conveniente. Resulta, así, de un modo ineludible, que el último fin, no siendo algo que se apetezca para lograr otra cosa, es algo a lo que el sujeto tiende por virtud de una inclinación natural, o lo que es lo mismo, algo que apetece por convenirle a su propia naturaleza. Pero ello no podría acontecer si el hombre careciese de toda conformación subjetiva. No habría en tal caso el término de referencia que el último fin exige para ser naturalmente conveniente.

Aquello en lo que coinciden los varios fines últimos que los distintos hombres se proponen —o sea, la felicidad abstractamente considerada, con exclusión del bien en que cada cual la estima realizable— implica una inclinación o disposición subjetiva que se halla en todo hombre, en la medida en que todos poseen, específicamente hablando, la misma conformación natural. Todo sujeto humano tiende a ese último fin, sea cualquiera el bien en que lo ponga, por virtud de una inclinación común a toda naturaleza humana, no por algo especial sobreañadido a ella en cada hombre concreto. Pero la tendencia al último fin concretamente cifrado en este o en el otro bien, tampoco puede explicarse si no es por medio de una disposición de la naturaleza del sujeto, es decir, mediante algo que de hecho le incline en un sentido o en otro. Tal disposición no es, sin embargo, algo natural en el sentido de «innato», sino una determinación especial, que lo es «de» la naturaleza, por estar siendo poseída por ella, de tal manera, que mientras sea tenida por dicha naturaleza, esta se inclinará hacia aquel último fin que bajo tal situación le sea conveniente o adecuado. En ello estriba el sentido de la frase de Aristóteles, no siempre correctamente interpretada: «Según es cada cual, así le parece el fin»[437].

El hecho de que un hombre ponga su última felicidad en una cosa y otro la haga consistir en otra, no le conviene a ninguno —aclara santo Tomás[438]— en tanto que hombre, sino en tanto que es un hombre «determinado», es decir, por virtud de una inclinación especial sobreañadida a su naturaleza específica y que la determina individualmente. Importa, por tanto, establecer en qué consista esa inclinación especial, capaz de dirigir nuestra tendencia a un determinado último fin. Divídese la tendencia —como ya en su lugar se indicó— en «natural» y «elícita»[439]. La tendencia natural es por sí misma idéntica en todos los hombres, y únicamente es objeto de inclinaciones especiales en cada uno de ellos en tanto que está condicionada por las respectivas situaciones y alteraciones somáticas. El apetito elícito se subdivide en apetito sensible y voluntad, siendo posible en cada uno de ellos un doble tipo de inclinación: las actuales y las habituales. Ahora bien: el hecho de que la apetición de los últimos fines concretos proceda de la inclinación especial del sujeto apetente no significa, de suyo, ni que todas las inclinaciones especiales del mismo sean aptas para surtir ese efecto, ni que sólo posea este carácter un tipo determinado de ellas. Es necesario, por tanto, examinar de un modo respectivo dichas inclinaciones, estudiando la forma en que se relacionan con la apetición

de los últimos fines concretos.

Las especiales inclinaciones producidas en el apetito natural de los distintos sujetos por los respectivos factores somáticos no influyen directamente en la apetición del último fin concreto, pues dicha apetición no es una tendencia natural, sino un acto del apetito elícito, aunque es cierto que determina a este, al engendrar en él hábitos operativos y pasiones. Por lo que toca a las inclinaciones especiales del apetito elícito, cabría pensar, en principio, que todas ellas son dispositivas de la apetición del último fin concreto, puesto que ya determinan o informan a una tendencia que sigue a un acto de conocer (el apetito elícito, en oposición al meramente natural, es el que sigue a un acto de conocimiento). Pero entre ellas se encuentra la inclinación actual de la voluntad hacia el último fin concreto, entendiendo por dicha inclinación actual la misma volición de él, o sea, el propio acto de quererlo, y este no es una causa que influya en su apetición, sino precisamente esa misma apetición.

Quedan, así, por examinar las inclinaciones habituales de la voluntad y todas las del apetito sensitivo; tanto las habituales como las actuales. Las inclinaciones habituales de la voluntad no son las voliciones mismas, puesto que no son actos, sino hábitos, y constituyen causas dispositivas de la apetición de un último fin concreto, ya que todo hábito operativo inclina a su potencia en un sentido determinado[440]. Por las mismas razones, hay que admitir también que son causa dispositiva de la apetición de un último fin concreto las disposiciones habituales o hábitos del apetito sensitivo. Tales hábitos no constituyen actos de volición de un último fin concreto, y configuran o determinan su potencia, inclinándola a los actos volitivos de los objetos que en esta situación les son congruentes. Por último, las inclinaciones actuales o actos del apetito sensitivo —las pasiones— tampoco son actos volitivos de un último fin concreto, puesto que no corresponden a la voluntad, y determinan o disponen al sujeto de ella en tanto que este las posee y consiente. De todo lo cual resulta, en conclusión, que las disposiciones subjetivas determinantes de la volición de un último fin concreto son, por una parte, las *pasiones,* y por otra, los *hábitos apetitivos* (tanto los del apetito sensorial como los de la voluntad).

Mientras que el sujeto permanece afectado por una determinada pasión o por algún hábito apetitivo, no puede querer otro fin último que el que le corresponde o le conviene como agente provisto de dichas disposiciones. No le es posible al sujeto poner el último fin en otro bien distinto a aquel que merced a ellas apetece. Siendo el último fin aquello por cuya apetición son queridos los demás bienes, no habrá ningún bien que, mientras el sujeto siga determinado por las mismas disposiciones, pueda ser apetecido por este como opuesto, sino como conducente, a aquel al que quiere a título de fin último o motor primordial de su voluntad. Para que esta pase a poner el fin último en algún otro bien es necesario que su sujeto cambie de disposición. Ello no es imposible, ni en lo que se refiere a las pasiones, ni en lo que atañe a los hábitos apetitivos.

En primer lugar, las pasiones, de suyo, son efímeras. Por lo demás, pueden ser dominadas por el hombre, lo cual se verifica realmente si el sujeto se aparta o desvía de las imágenes que las hacen surgir, y hasta cabe engendrar pasiones contrarias por el

procedimiento de dirigir la atención a los objetos que se oponen a las que se poseen. Por su parte, el hábito, a diferencia de la pasión, es de suyo una determinación difícilmente movible; pero también puede ser excluida su eficacia engendrando en el sujeto una pasión que lo contrarreste; por ejemplo, la influencia de un vicio puede ser impedida por el temor de una consecuencia grave que de él se derive.

El factor que posee la capacidad de variar la disposición subjetiva respecto a un último fin concreto es, por tanto, en todos los casos, la pasión. Por medio de una que sea opuesta a la que disponía a un cierto bien, se logra que otro aparezca como conveniente. Y mediante aquella que contrarresta la influencia de un determinado hábito operativo se produce también en el sujeto una determinación contraria a la que ese hábito engendraba. Pero este hecho de ser la pasión el factor que decide los cambios de las disposiciones objetivas respecto del último fin concreto lleva consigo una consecuencia de la mayor importancia. La pasión, en efecto, por ser un movimiento del apetito sensible, no tiene lugar sin modificación corpórea; luego es imposible que el alma separada sea capaz de cambiar su volición de un último fin concreto. En tanto que subsiste sin materia, no puede tener pasiones, y por lo mismo, la disposición en que se encuentre respecto de ese fin en el último instante de su unión al cuerpo, la seguirá teniendo, inconmovible, al separarse de él. Dicha disposición se torna entonces un hábito inmóvil, una especie de segunda naturaleza permanente[441].

Ello no significa, sin embargo, que la voluntad del alma separada carezca de libre arbitrio. Este no atañe a la volición del fin último, sino a la volición de los medios que se ordenan a él. Tampoco en el estado de unión del alma al cuerpo existe libertad respecto del último fin, abstractamente considerado, a saber: la felicidad en general (entendida de un modo independiente de los distintos bienes en que la pongan, de hecho, los diversos sujetos). En el estado de separación, el alma tiene una voluntad que se comporta, respecto del último fin concreto que apetece, de la misma manera que antes lo hacía, en el estado de unión respecto de la felicidad abstractamente considerada; y así como unida al cuerpo tenía libertad para la elección de medios, separada de él es también libre, no para dirigirse a otro último fin determinado, sino para escoger los medios conducentes al que, por la eficacia de un hábito inmóvil, constituye la meta de una permanente inclinación[442].

2. *El valor moral de las pasiones*

El examen de la significación ética de las pasiones obliga a reparar en una serie de equívocos que suelen perturbar la comprensión del efectivo dinamismo moral de nuestro ser. Por lo que antes se ha dicho, es fácil advertir la trascendencia y el alcance real de las pasiones en dicho dinamismo, ya que merced a ellas es posible que el alma unida al cuerpo tenga una cierta movilidad respecto del último fin, de tal manera, que si no puede dejar de apetecer el que lo es en un sentido abstracto y enteramente común —la felicidad, sea cualquiera el bien en que se la haga consistir—, le es dado, en cambio, modificar su orientación respecto al bien concreto en el cual se le cifre y deposite. Mas lo

primero que conviene hacer, para un exacto esclarecimiento de la virtualidad de las pasiones en la conducta humana, consiste en preguntarse si ellas mismas poseen valor moral o, por el contrario, se limitan a ser factores puramente naturales en el desarrollo y la evolución de nuestra vida.

Consideradas únicamente como movimientos del apetito sensitivo, las pasiones no son actos voluntarios. Los animales irracionales las experimentan, aunque no poseen voluntad. En este sentido hay que afirmar, por tanto, que las pasiones no son, de suyo, ni moralmente buenas, ni moralmente malas, puesto que el valor ético no afecta sino a los actos que de alguna manera son voluntarios y deliberados. Sin embargo, precisa advertir que las pasiones, aunque constituyen movimientos del apetito sensitivo, pueden ser voluntarias, no en el sentido de constituir precisamente actos de voluntad, sino en el de ser imperadas o permitidas por esta. Ello, claro es, no les conviene únicamente como pasiones, puesto que no acontece en los animales irracionales, que también las poseen, sino en tanto que tienen por sujeto al hombre, o sea, en la medida en que, aunque pertenecen formalmente al apetito sensitivo de él, pueden, sin embargo, ser imperadas o permitidas por la voluntad humana.

En este otro sentido, nuestras pasiones, como objeto de una deliberada causación o de consentimiento, son voluntarias y, por lo mismo, moralmente discernibles. No acontece otra cosa con la moralidad de que también se habla respecto a nuestros movimientos exteriores en cuanto que, no siendo formalmente actos elícitos de la voluntad, constituyen, no obstante, actos voluntarios, por depender de esta, como imperados o determinados por ella. Solamente si así se les toma cabe llamar humanos, en un sentido propio y especificativo, a dichos movimientos exteriores y a las pasiones de nuestro apetito sensible. Por el contrario, abstraídos de dicha relación a la voluntad, considerados únicamente como perteneciendo a las potencias de las que de una manera inmediata dependen, son, sin duda, «del hombre», pero no son humanos en la acepción estricta y rigurosa, ni pueden, por tanto, constituir el sujeto o materia de una calificación moral.

Una vez admitido que las pasiones humanas, en el supuesto de su voluntariedad, son moralmente calificables, importa determinar el modo en que así pueden discriminarse como buenas o malas. Frecuentemente se expone la teoría sostenida al respecto por los estoicos como la afirmación de la maldad moral de todas las pasiones. Esta doctrina suele ser contrapuesta a la mantenida por los peripatéticos, para quienes, en cambio, serían buenas todas las pasiones moderadas. Tal es la antítesis que, formulada por Cicerón[443], se ha hecho tópica en el tratamiento del asunto, hasta el extremo de que muchas exposiciones actuales siguen repitiéndola sin variación ni salvedad alguna. Y, sin embargo, ya santo Tomás advirtió que esa antítesis era más de palabra que de conceptos, más aparente y superficial que auténtica y efectiva[444]. El autor de la *Summa Theologica* deshace dicha antítesis aclarando el diverso sentido en que es tomado el término «pasión» por los estoicos y los peripatéticos, no sin que esta diversidad de significaciones tenga algo que ver con otras teorías de ambos sistemas. En el de los estoicos, por no haber distinción entre el conocimiento sensitivo y el intelectivo, tampoco se la hace entre el apetito sensible y la voluntad. Por consiguiente, en esta concepción no

era posible hablar de las pasiones como distintas de las voliciones, en el sentido de ser las primeras los movimientos del apetito sensible y las segundas los actos de la facultad volitiva. La diferencia entre la voluntad y la pasión tiene en los estoicos un sentido completamente distinto. Llamaban voluntad (o volición) a toda tendencia razonable, y denominaban pasiones a las tendencias en desacuerdo con la razón. Dado el imperativo moral de estos filósofos, según los cuales precisa vivir en conformidad con la razón, y no fuera de ella (ζῆν κατά λογον), las pasiones, así definidas, tenían que ser consideradas todas como forzosamente malas para el hombre. Pero el sentido de la afirmación de la maldad moral de las pasiones es, bajo estos supuestos, pura y simplemente el de ser mala toda tendencia opuesta a la razón, y no el de que los movimientos del apetito sensible (al que, como tal, no podían referirse los estoicos) sean de suyo, y sin excepción, malos moralmente.

Por su parte, en cambio, los peripatéticos, que distinguían entre el conocimiento sensorial y el intelectivo, y apoyándose en ello entre el apetito sensitivo y la voluntad, denominaban pasiones, en una acepción muy restringida, sólo a los movimientos del apetito inferior. Conformes —eso sí— con los estoicos en ajustar la vida humana a la razón, afirman, por consiguiente, que son buenas las pasiones regidas y determinadas por esta, y malas las que la contrarían o se le oponen. Dentro de esta doctrina, no se entiende por pasiones «moderadas» las que son débiles o poco intensas. El término «moderación» no significa aquí sino la propia regulación racional, el hecho mismo de poseer el modo de la razón, en el sentido de participar de ella por ajustarse a conformarse a sus normas.

Tal es la causa de que santo Tomás impugnase el ataque que a la teoría de los peripatéticos hace Cicerón, según el cual, siendo malas las pasiones, no basta moderarlas, sino que es necesario que se las evite por completo. Esta objeción reúne ejemplarmente los dos equívocos antes mencionados. Comienza, efectivamente, por confundir el sentido del término «pasión», tal como lo toman los estoicos, con el que le dan los peripatéticos, y a esto añade luego el considerar la «moderación» como una especie de debilidad o escasez de fuerza en las pasiones, y no como la conformidad de ellas con los imperativos de la razón.

En consecuencia, si prescindiendo de la mera atención a las palabras y yendo al fondo o la intención real de ellas, se comparan ahora las dos tesis, toda la diferencia que estas guardan entre sí viene a reducirse a la que existe entre una afirmación genérica y otra más específica o particularizada. La de los estoicos consiste en mantener que son malas todas las tendencias contrarias a la razón, y lo que sustentan los peripatéticos es que, por ser contrarias a la razón, son malas ciertas pasiones, lo cual no significa que tengan otro criterio para calificar moralmente las demás tendencias, sino que en el momento de establecer la tesis que examinamos están concretamente refiriéndose a los movimientos del apetito sensitivo, a los cuales aplican, en cuanto imperables por la voluntad, el mismo módulo que de una manera directa corresponde a los actos elícitos de ella.

Tomando, pues, las pasiones en el sentido de movimientos del apetito sensible —que es la manera en que aquí se las ha considerado, tanto en psicología como al tratar, en el epígrafe anterior, de la disposición subjetiva en general—, resulta que estas tendencias

son buenas o malas moralmente según que estén o no estén conformes, en cuanto voluntarias, con las normas de la moralidad. Cabe así plantearse otra cuestión: la de si hay pasiones que sean moralmente buenas o malas, de una manera específica, por su esencia respectiva, y no sólo en virtud de sus circunstancias. Esta cuestión implica, por supuesto, que las pasiones sean consideradas según la voluntariedad que les conviene como imperables o permisibles. De lo contrario, según ya se ha advertido, carecen por completo de significación moral. El problema consiste, por lo mismo, en averiguar si hay pasiones cuya misma esencia determine que sea, respectivamente, bueno o malo, en el plano moral, el imperarlas (o el consentirlas).

Ahora bien: puesto que las pasiones, al igual que los actos, se especifican por sus objetos, todo depende de que los de las primeras sean buenos o malos moralmente, no en otro sentido. Ningún inconveniente existe en ello, porque no es imposible que lo que hace de objeto de una pasión sea, como objeto de la voluntad, conforme o disconforme con las normas morales. Así, por ejemplo, es moralmente malo gozarse en el mal del prójimo, no ciertamente porque este mal no pueda ser gozado a la manera de un cierto bien, sino porque no debe ser querido, es decir, porque como objeto de la voluntad es moralmente malo. Lo mismo ocurre con la tristeza ante el bien ajeno, en la que estriba la envidia. Esta tristeza es mala moralmente, no porque ese bien no pueda, de hecho, entristecer a modo de un cierto mal, sino porque no debe ser objeto de una nolición.

Todo ello significa, en consecuencia, que las pasiones no son buenas o malas moralmente por tener como objeto a un bien o a un mal, sino porque el bien que las provoca sea, en el plano moral, realmente bueno, y porque el mal que las ocasiona sea realmente malo en este mismo plano; de tal manera que son moralmente buenas las pasiones que tienden a un verdadero bien o apartan de un verdadero mal, y moralmente malas las que tienden a un verdadero mal o apartan de un verdadero bien[445]. No reparar en estas distinciones es confundir los planos de la moral y la psicología, identificando, de hecho, cosas formalmente tan distintas como el objeto natural y el objeto moral de las tendencias. Ello no significa, sin embargo, que estos objetos sean mutuamente extraños, pues en tal caso no podría haber una vida moral efectiva, o, lo que es en esencia lo mismo: la vida efectiva y real habría necesariamente de desarrollarse fuera de toda discriminación y de toda dimensión ética; sería, en suma, una vida biológica, no una vida moral, calificada y auténticamente humana. Lo que se trata de señalar es, por el contrario, que el objeto natural de la tendencia y —por lo que más hace al caso— el de la pasión, aunque de suyo no moralmente determinativo de esta, es, sin embargo, calificable moralmente, y así medido y configurado la determina como conveniente o disconveniente con las normas éticas.

* * *

Para el estudio del valor moral de las pasiones ha sido necesario —por los motivos ya expuestos— considerarlas como imperadas o consentidas por la voluntad; lo que equivale a tomarlas como de alguna manera determinadas por ella. El punto de vista inverso, que

también es preciso atender para completar el examen de la significación de las pasiones de nuestra conducta, estriba en la mostración de la manera en que influyen en la moralidad de los actos voluntarios. Sobre el alcance de las pasiones en la orientación de la voluntad hacia un determinado último fin, ya han sido hechas anteriormente —en el primer epígrafe de este mismo capítulo— las aclaraciones esenciales. No se trata, pues, de esta cuestión, sino de la del modo en que las pasiones pueden intervenir en la bondad o maldad moral de nuestros actos, en el supuesto de que la norma ética sea la que se desprende del verdadero último fin humano. Así planteada la cuestión, surge un doble tema acerca de ella, porque en el efectivo dinamismo de nuestra conducta la pasión puede tener lugar de dos maneras: o como antecedente, o como consiguiente al acto mismo de la voluntad.

La pasión que antecede al acto de la voluntad hace que el entendimiento tenga como bueno aquí y ahora aquello a lo que el sujeto está concretamente inclinado, pues eso es, en efecto, lo que, en cuanto tal, como afectado por la pasión, le con-viene. Por consiguiente, cuanto más fuerte sea la pasión, tanto mayor será la intensidad de la volición respectiva. Mas por el hecho de inclinar hacia un determinado objeto como bien, restringe o disminuye la deliberación de la razón, y por lo mismo, el acto de la voluntad que de ahí se sigue es menos libre. (Puede ocurrir que la pasión impida por completo la capacidad actual de deliberar, y en este caso no cabe hablar de ella como de un antecedente del acto volitivo, sino como de un impedimento de él). Dicho de una manera esquemática: la pasión antecedente aumenta la intensidad de la volición, pero disminuye su libertad. De ahí que también le reste valor ético. La acción moralmente buena es, pues, tanto menos buena cuanto más vehemente la pasión que le antecede, ya que esta pasión la hace proporcionalmente menos libre. Y por las mismas razones, la acción moralmente mala es tanto menos mala cuanto más fuerte la pasión que la precede.

La pasión consiguiente al acto de la voluntad puede, a su vez, acontecer de dos modos: o por repercusión del acto volitivo en el apetito sensible, o por virtud de una cierta elección. En el primer caso se trata de una redundancia de la voluntad en el apetito sensitivo, debida a la intensidad de volición. Los movimientos del apetito superior estimulan y excitan, si son vehementes, al inferior, provocando en él las correspondientes pasiones. En consecuencia, estas, como no son causantes de la volición, sino causadas por ella, nada añaden ni quitan a la intensidad y a la libertad de la misma, pero constituyen un signo de su fuerza, de tal manera que la que es más intensa denuncia una mayor bondad o maldad moral de la volición (respectivamente, buena o mala) que la precede. Por lo que atañe a la pasión consiguiente por modo electivo, la pasión buscada, no por sí misma (de esto ya se habló antes), sino para mejor ejecutar un fin querido, aumentan la calidad moral de la acción, de suerte que si esta es por su objeto moralmente buena, su bondad se acrecienta, y también se intensifica su maldad si por su objeto es moralmente mala.

3. *Las virtudes morales*

En el primer epígrafe de este mismo capítulo se señaló como otro elemento subjetivamente eficaz en la conducta humana el representado por los «hábitos apetitivos», de los que son una especie las virtudes. En su momento se establecieron también todas las aclaraciones necesarias para la comprensión de la naturaleza de estos hábitos[446]. En una acepción muy amplia, se conviene, no obstante, en denominar «virtud» a todo hábito operativo bueno, y de este modo cabe hablar no sólo de las virtudes morales, sino también de las intelectuales, traduciendo la distinción de Aristóteles entre virtudes «éticas» y «dianoéticas» (respectivamente, de ἦθος y νοῦς)[447]. Como hábitos operativos, las virtudes morales son buenas en un sentido muy diferente a aquel en que lo son las intelectuales, del mismo modo que la bondad moral es muy distinta de la que de una manera específica atañe al entendimiento. El bien de la virtud intelectual es un valor humano relativo, mientras que el de la virtud moral es humanamente absoluto. Por otra parte, la virtud intelectual no es, de suyo, una inclinación de la voluntad, sino un hábito del entendimiento, de tal manera que se la puede tener y no hallarse apetitivamente inclinado al acto respectivo. Representa, por tanto, una aptitud o capacidad intelectual para realizar bien un tipo determinado de actos, mas no una propensión habitual de la voluntad a imperarlos. Hace posible el buen uso del entendimiento en alguna materia, pero no hace que la voluntad dé efectividad a ese buen uso posible. La virtud moral, por el contrario, no es una mera aptitud o capacidad de obrar bien, como tampoco es el vicio una simple facultad de obrar mal, sino que, tanto el uno como la otra, son propensiones (habituales) a la operación voluntaria, de suerte que la virtud moral puede ser definida como la inclinación habitual al acto humano moralmente bueno.

La distinción entre virtudes intelectuales y virtudes morales es opuesta al optimismo intelectualista de Sócrates[448], quien parece haber mantenido la tesis de que sólo se obra mal por ignorancia. El supuesto latente en esta tesis es denunciado por Aristóteles al afirmar que el imperio de la razón sobre las facultades apetitivas no es despótico, sino «político», es decir, que de alguna manera puede ser contrariado por ellas; de donde infiere santo Tomás, siguiendo la doctrina aristotélica, que «para que el hombre obre bien, es preciso que no sólo la razón esté bien dispuesta por el hábito de la virtud intelectual, sino que esté bien dispuesta asimismo la facultad apetitiva mediante el hábito de la virtud moral»[449]. Y esta segunda condición es necesaria incluso para que el entendimiento tenga el hábito de dirigir el acto concreto de la facultad apetitiva con un último juicio práctico realmente conforme con la ley moral. Como quiera, en efecto, que el último juicio práctico es el que establece lo conveniente al sujeto según la determinada inclinación de su facultad apetitiva, es necesario, para que dicho juicio esté conforme con la ley moral, que esa inclinación también lo esté; de donde resulta que, para tener el hábito de formular tales juicios, hace falta la buena inclinación habitual de la facultad apetitiva, es decir, la virtud moral. Tal es la razón por la que la «prudencia», que así se llama el hábito relativo a esos juicios, aunque es esencialmente una virtud intelectual, constituye, no obstante, de un modo material y presupositivo, una virtud moral, por suponer la rectitud del apetito y tener como objeto los actos moralmente buenos de él.

No acontece lo mismo a las demás virtudes intelectuales, ni siquiera a las «artes» (en el sentido de «técnicas»), pues el valor de lo que estas dirigen es independiente de la moralidad del que las usa. No decimos, así, que sea un buen arquitecto el que, movido por una intención moralmente buena, edifica una casa, sino el que la hace bien, sea cualquiera la especie de la moralidad de su intención[450].

* * *

Las virtudes morales más importantes, y en torno a las cuales giran todas las que poseen alguna significación ética, se llaman «cardinales», por ser como los quicios o goznes de la moralidad de nuestra conducta. Estas virtudes se diferencian por su *objeto* y por la facultad que hace de *sujeto próximo* de ellas.

En general, el objeto de las virtudes éticas es el bien moral, o sea, no cualquier bien, sino el conforme con el dictamen de la razón según la norma de la moralidad. Pero este bien racional puede ser considerado, ante todo, como objeto precisamente de dictamen, es decir, de un último juicio práctico de la razón. En este caso, es aquello a que se refiere la virtud de la «prudencia», la cual, como antes se ha dicho, es el hábito que inclina a la razón a dirigir los actos de la facultad apetitiva con un último juicio práctico conforme a la ley moral. El objeto de la «prudencia» es, pues, el bien moral en tanto que imperado por la razón, y de una manera inmediata, el buen uso de esta en el imperio de los actos morales, lo cual, aunque es formalmente un bien de la razón, tiene un carácter ético, por referirse a estos actos y ser necesaria para ellos. Considerado como el bien de las operaciones, cabe distinguir al bien moral según que estas impliquen o no a otro ser racional. En el primer caso, constituye el objeto de la virtud «justicia»; en el segundo caso, no es precisa ninguna virtud, más que en tanto que el hombre puede ser desviado por alguna pasión del bien a que su voluntad está naturalmente determinada. Pero esto nos lleva a considerar el bien moral, consistente en el mismo dominio de las pasiones, lo cual ocurre de una doble manera, puesto que ellas pueden apartarnos de un bien moral arduo, difícil de conseguir, o inclinar a un bien sensible contrario a la moralidad. La virtud que domina las pasiones que apartan de un bien arduo es la «fortaleza», y la que domina las que impelen a un bien sensible contrario a la moralidad es la «templanza». Por lo que se refiere a la facultad que como sujeto próximo corresponde a cada una de estas virtudes, la de la prudencia es la misma razón, mientras que las de las demás son, respectivamente: para la justicia, la voluntad; para la fortaleza, el apetito irascible, y para la templanza, el concupiscible[451].

Una propiedad común a todas las virtudes morales estrictamente dichas, o sea, a la justicia, la fortaleza y la templanza, es la de consistir en un prudente medio, igualmente lejano de todo exceso y de todo defecto[452]. *In medio, virtus.* El bien a que la virtud moral se refiere es el conforme a la regla de los actos humanos, y esta conformidad puede efectivamente no darse, o por sobrepasar la medida prescrita por la regla, o por no llegar a ella. Tanto en un caso como en el otro, existe una deformidad, no una conformidad. En el caso de la justicia, el medio virtuoso lo es de una manera

enteramente objetiva, independiente de las disposiciones peculiares del sujeto de la virtud, cosa que no acontece, en cambio, al medio correspondiente a la fortaleza y a la templanza, pues las pasiones no afectan de la misma manera a todos los hombres, sino que de algún modo están condicionadas por las personales circunstancias de cada uno. El medio prudencial que, por ejemplo, debe fijarse al trabajo no es el mismo en todos los hombres, ni tampoco el que corresponde a la satisfacción de la necesidad del descanso, de la nutrición, etc. La diferencia entre la justicia y las otras virtudes estrictamente morales se halla, pues, por lo que toca a la determinación del «medio», en que el de la primera lo ha de establecer la razón de una manera absoluta, mientras que el de las otras sólo puede fijarse de un modo relativo: «porque la justicia atañe a operaciones que versan sobre cosas exteriores, en las que lo recto debe ser establecido simplemente y de suyo..., y así el medio razonable en la justicia es idéntico al medio de la cosa misma, en cuanto que la justicia da a cada uno de lo que se le debe, y no más ni menos. Pero las otras virtudes morales atañen a las pasiones interiores, en las cuales lo recto no puede establecerse del mismo modo, debido a que no todos los hombres son afectados por las pasiones de la misma manera. Y así es preciso que la rectitud de la razón se establezca en las pasiones de un modo relativo a los que somos afectados por ellas»[453].

(También la prudencia se relaciona con el justo medio, pero no en la forma en que ello ocurre a las virtudes morales estrictamente dichas, las cuales son medidas o reguladas por él, sino precisamente a la inversa, de suerte que la prudencia determina y formula ese medio a que aquellas deben ajustarse. La expresión misma «medio prudencial» significa que es algo establecido por la prudencia para las otras virtudes que rigen la moralidad de la conducta humana).

* * *

Para toda virtud cardinal se señalan tres tipos de virtudes secundarias o reductibles a ellas, y a las que se llama, en un amplio sentido, sus «partes», a saber: las *subjetivas,* las *integrales* y las *potenciales.* Con el nombre de partes subjetivas se designan aquellas en que la virtud cardinal se divide como un género en sus especies (toda especie, en efecto, puede hacer de sujeto en un juicio cuyo predicado sea la correspondiente naturaleza genérica). Partes integrales son las que complementan a la virtud cardinal, ayudándole en su operación para que esta sea lo mejor posible; y, por último, se denominan partes potenciales de una virtud cardinal a las virtudes que, sin realizar enteramente la misma esencia de esta, convienen con ella en algún sentido. A los efectos de una fundamentación general de la teoría de las virtudes éticas, no es imprescindible la consideración de todas las partes subjetivas, integrales y potenciales de cada una. Basta con señalar los puntos más salientes, que son, sobre todo, los que atañen a las partes subjetivas o especies de cada virtud cardinal.

Las especies o partes subjetivas de la prudencia son tres: la prudencia «personal», también llamada «monástica»; la «económica» y la «política». La primera es aquella por la que cada hombre se rige a sí propio, siendo las otras, respectivamente, las que

convienen al gobierno de la sociedad doméstica (οἰκία, la casa) y al de la sociedad civil. Pero importa observar que en ninguno de estos tres casos se trata de una mera técnica, la cual pone unos medios fijos y determinados para la realización de un fin particular. Las reglas prudenciales son esencialmente flexibles, en el sentido de que dependen de las circunstancias contingentes en que los actos humanos han de realizarse, y de este modo, aun conservando la fidelidad a los principios y dirigiéndose al mismo último fin, lo prudente unas veces es cosa muy distinta de la que lo es en otras. En caso de guerra, por ejemplo, el gobernante obra prudentemente suprimiendo ciertas medidas que tenían sentido en la paz, y a la inversa. Tampoco son las mismas las normas prudenciales realmente convenientes a una determinada familia que las que otra debe seguir; y otro tanto ocurre en el indefinido dinamismo de las circunstancias de la vida individual.

La Justicia, que en cuanto virtud se define como el hábito de dar a cada uno lo que le pertenece (o sea, lo que es, por derecho, suyo)[454], tiene como especies las que se denominan: justicia *conmutativa, distributiva* y *legal.* La justicia conmutativa es la que rige las relaciones entre los hombres como personas privadas, y mantiene una estricta igualdad de cantidad o igualdad puramente aritmética. La justicia distributiva es la de la sociedad respecto a cada uno de sus miembros, y la igualdad que mantiene no es aritmética, sino geométrica, o sea, una igualdad de proporciones. No consiste, pues, en dar o exigir a todos lo mismo, sino a cada cual según sus méritos y circunstancias. Por último, la justicia legal es la de los miembros de la sociedad civil respecto de esta. Se la llama «legal», por conformar al hombre de acuerdo con la ley que regula sus actos como ordenados al bien común de la sociedad. Esta justicia, como quiera que la ley es algo dado por el que está al frente de la comunidad civil, se dice estar en él de un modo principal o arquitectónico, y en el súbdito, en cambio, administrativa o secundariamente. Por virtud de ella se está obligado a dar en proporción a las fuerzas respectivas, y de este modo se conserva la igualdad de proporciones; pero también se mantiene la igualdad de cantidades en el sentido de que cada parte debe dar lo mismo que fundadamente se le exija, sin atender a lo que de hecho den otras.

La fortaleza, que se define como un cierto medio entre el temor y la audacia[455], no tiene especies, en cuanto se la refiere, como es habitual, a los peligros de muerte. Suelen enumerarse, en cambio, como virtudes anejas o partes integrales de ella: la «confianza», en el sentido que se opone al temor, pero sin incurrir en la temeridad; la «magnanimidad» y la «magnificencia», que difieren entre sí por ser la primera la que inclina a grandes empresas, no por el honor, sino por la excelencia de ellas, mientras que la segunda lleva a ejecutarlas sin retroceder ante los obstáculos; la «paciencia», que domina la tristeza ante el mal presente, y la «perseverancia», que conforta el ánimo ante el decaimiento producido por la duración o prolongación de la obra. Todas estas virtudes son, por supuesto, tales en cuanto regidas o determinadas por la prudencia, la cual distingue al confiado del temerario, al magnánimo del ambicioso, al paciente del pusilánime, al perseverante del obstinado; etc. Y, en fin, la templanza, definida como el término medio en los placeres carnales[456], tiene como especies o partes subjetivas a la «abstinencia», la «sobriedad» y la «castidad», que, respectivamente, moderan los placeres físicos de la

comida, la bebida y los sexuales. En un sentido amplio, el término «templanza» se utiliza también para designar la moderación, o prudencial adecuación al término medio, de todos los actos humanos. Un especial interés para los que se ocupan en la labor intelectual tiene la *studiositas,* virtud aneja o potencial de la templanza, y según la cual se disciplina al apetito natural de conocer, encauzándolo y diferenciándolo, así, de la curiosidad impertinente.

* * *

La división de las virtudes no debe entenderse, sin embargo, como si fuera posible la posesión perfecta de cada una de ellas sin la de las otras. Es indudable, y la experiencia lo atestigua, que la posesión imperfecta de una virtud moral no incluye la de las restantes; pero lo que se niega es que sea posible otro tanto en la posesión perfecta de una cualquiera de las virtudes morales. Débese ello a que toda virtud moral supone la prudencia (ya que esta establece el último juicio práctico acerca del acto particular de la facultad apetitiva); pero la prudencia misma supone —como antes se demostró— que la facultad apetitiva esté bien inclinada por las virtudes morales, de tal forma, que si alguna de ellas falta, no cabe que el sujeto esté completamente bien dispuesto en el orden moral. Tal complicación de las virtudes morales en un sistema u organismo unitario no tiene paralelo en las virtudes intelectuales, porque ninguna de estas especies de hábitos se enlaza a la prudencia, sino que son independientes de ella.

Las virtudes morales no sólo se enlazan entre sí, sino que todas son coherentes con el último fin del hombre. La justicia, la fortaleza y la templanza inclinan al hombre —cada una a su modo, según su respectivo objeto formal propio— a obrar de acuerdo con su verdadero último fin, ya que le hacen tender al que es debido como conforme a la ley moral. Y también la prudencia, por su parte, implica la adhesión al verdadero último fin humano, pues la tendencia a este es como el principio del que son conclusiones todos los juicios de la prudencia. Es evidente, en efecto, que los últimos juicios prácticos de la razón dependen del fin a que se esté inclinado, ya que tales juicios conciernen a los actos particulares de la facultad apetitiva en su condición de medios para el fin a que esta se inclina, y sólo el que constituye realmente el verdadero último fin del hombre es aquel del que la prudencia depende, pues de otra forma el dictamen de ella no podría estar de acuerdo con la ley moral. Y es que la prudencia no constituye una simple técnica, indiferente de suyo al valor ético, sino que es la virtud por la que el hombre rige su propia vida en conformidad con su supremo Bien.

PLATÓN: *Protágoras,* 345 d-e; ARISTÓTELES: *Eth. Nic.,* III, 4-15; CICERÓN; *Tusc. quaest.,* III; SAN AGUSTÍN: *De Civit. Dei,* XIV, 7; SANTO TOMÁS: *Cont. gent.,* IV, 95; *Summa Theol.,* I-II, q. 22-24 y 58-65; *De virtutibus in communi;* CAPREOLUS: *In II Dist.,* 7, q. 1; F. SUÁREZ: *De Virtutibus*; R. DESCARTES: *Traité des passions de l'âme;* I. KANT: *Fundamentación de la metafísica de las*

costumbres, sección 2.ª.

P. BARTH: *Los estoicos;* A. CHOLLET: *La morale stoicienne;* E. DURKHEIM: *L'éducation morale;* J. GREDT: *Elem. philos. aristot.-thomist.* (ed. 10), II; *Ethica,* p. 1.ª, caps. V-VI; R. JOLlVET: *Traité de philosophie,* IV, *Morale,* liv. 1, chap. IV; L. LAVELLE: *L'erreur de Narcisse;* A. LEPICIER: *Dell'anima umana separata dal corpo;* E. D. NOBLE: *Les passions et la vie morale;* L. E. PALACIOS: *La prudencia política; El mito de la nueva cristiandad;* M. D. ROLAND-GOSSELIN: *L'Habitude;* R. SIMETERRE: *La théorie socratique de la Vertu-Science selon les Mémorabiles de Xénofon;* A. VANIER: *The Human Soul.*

[437] Cf. Aristóteles: *Eth. Nic.*, III, 7, 1114 a 32.
[438] Cf. Santo Tomás: *Comp. Theol.*, 174.
[439] Véase el ep. 4 del cap. XIII de esta obra.
[440] Véase el ep. 3 del cap. XVIII de esta obra.
[441] No es este el sentido en que se llama «segunda naturaleza» a los hábitos propios de la vida del alma unida al cuerpo, porque estos hábitos, como antes se ha señalado, no son permanentes, sino que pueden desaparecer y ser sustituidos.
[442] La Revelación cristiana afirma la resurrección de los cuerpos. Mas no por ello es preciso admitir que las almas a que estos se unen puedan perder su inmovilidad respecto del último fin que apetecen. No son las almas las que seguirán entonces las exigencias de los cuerpos, sino estos las de aquellas. «*Non est tamen aestimandum, quod animae, postquam resumant corpora in resurrectione, immobilitatem voluntatis amittant, sed in ea perseverent, quia (ut supra dictum est) corpora in resurrectione disponuntur secundum exigentiam animae* (Santo Tomás: *Cont. Gent.*, IV, 95).
[443] *Tusc. Quaest.*, III.
[444] Cf. Santo Tomás: *Summa Theol.*, I-II, q. 24, a. 2.
[445] Cf. Santo Tomás: *Summa Theol.*, I-II, q. 24, a. 4 ad 2.
[446] Véase el ep. 3 del cap. XVIII de esta obra.
[447] Cf. Aristóteles: *Eth. Nic.*, I, 13, 1103 a 14.
[448] Cf. Platón: *Protágoras*, 345 d-e; *Timeo*, 86 b-87 c.
[449] Cf. Santo Tomás: *Summa Theol.*, I-II, q. 58, a. 2.
[450] Cf. Aristóteles: *Eth. Nic.*, VI, 5.
[451] Para la distinción del apetito irascible y el concupiscible, véase el epígrafe 4 del cap. XIII de esta obra.
[452] Cf. Aristóteles: *Eth. Nic.,* II, 6. Sin embargo conviene advertir que aquí sólo se trata de las virtudes puramente naturales, que son las que la filosofía estudia, no de las teologales, cuya regla y medida es el mismo Dios, el cual excede a toda capacidad humana, de suerte que nunca es posible sobrepasar esta medida, o, lo que es lo mismo, no cabe nunca amar a Dios con exceso ni tampoco creer o esperar en Él con demasía.
[453] Cf. Santo Tomás: *Summa Theol.*, I-II, q. 64, a. 2.
[454] Cf. Santo Tomás: *Summa Theol.*, I-II, q. 58, a. 1.
[455] Cf. Aristóteles: *Eth. Nic.*, III, 9.
[456] Cf. Aristóteles: *Eth. Nic.*, III, 13.



Alcalá, 290. 28027 Madrid.
www.rialp.com

Conversión ebook: MT Color & Diseño, S. L.
ISBN: 978-84-321-4244-4

Index